This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

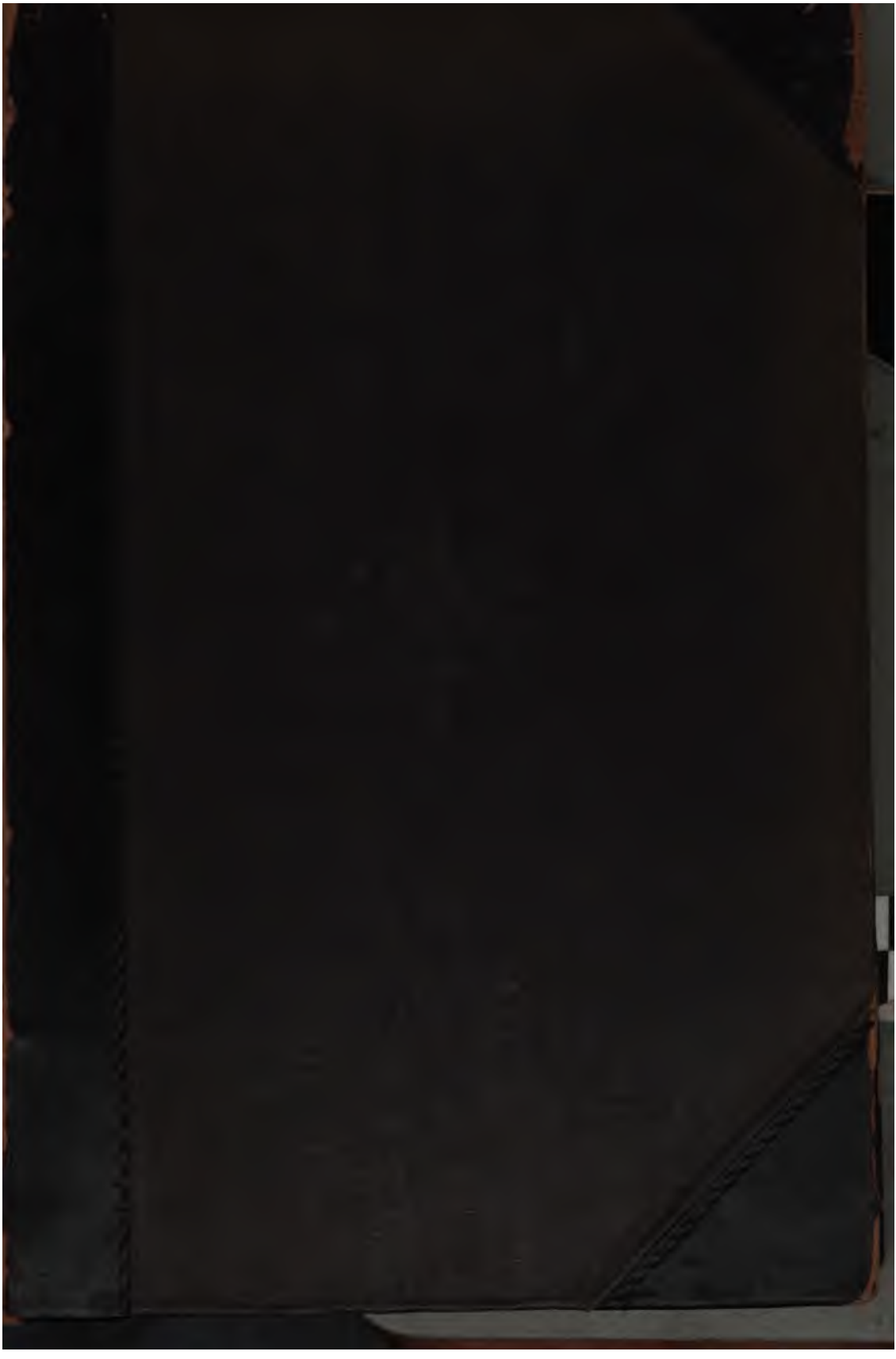
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600098566/

600098566/

Kritiſche Unterſuchungen

über

die kanoniſchen Evangelien,

ihr Verhältniß zu einander,

ihren Charakter und Urſprung.

Von

Dr. Ferdinand Chriſtian Baur,
ordentl. Profeſſor der ev. Theologie an der Univerſität zu Tübingen.
R. d. O. d. w. K.

Tübingen,
Verlag und Druck von Ludw. Fr. Fues.
1847.

101. e. 22.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Vorrede.

Durch die gegenwärtige Schrift, welche ſich zunächſt an meine, im J. 1845 erſchienene Schrift über den Apoſtel Paulus anſchließt, ſind meine kritiſchen Unterſuchungen über die kanoniſchen Schriften des N. T. nunmehr zu ihrem Abſchluß gekommen. Wie ſie bei den Briefen des Kanons ihren Mittelpunkt darin haben, daß ſich in ihnen die Individualität des Apoſtels Paulus in der hohen überwiegenden Bedeutung, die ihr der Geſchichte zufolge gebührt, und nach welcher daher auch alles zu beurtheilen iſt, was auf den Namen des Apoſtels Anſpruch macht, herausſtellt, ſo hätte ich im analogen Sinne die vorliegende Schrift mit dem Namen des Johannes bezeichnen können, um mit dieſem Titel zu ſagen, daß die ganze in ihr enthaltene Kritik der Evangelien, wenn auch nicht an einer gleich concreten Perſönlichkeit, doch an einem gleich charakteriſtiſchen Namen hängt. Nur wenn man ſich auf den Standpunkt des johanneiſchen Evangeliums geſtellt, und daſſelbe in ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit aufgefaßt hat, hat man an ihm einen ſichern kritiſchen Maaßſtab, mit welchem alles in den Kreis der Evangelienkritik Gehörende gemeſſen werden kann. Dieß iſt der leitende Geſichtspunkt, von welchem dieſe kritiſchen Unterſuchungen über die Evangelien ausgegangen ſind, und von welchem aus ſie aufzufaſſen ſind. Den Hauptbeſtandtheil der vorliegenden Schrift macht die in den Theologiſchen Jahrbüchern 1844 erſchienene Abhandlung über das johanneiſche Evangelium aus. Sie erſcheint hier auf's Neue, nachdem ich ſie in ihrem ganzen Umfange wiederholt geprüft, und alles, was ſich mir von verſchiedenen Seiten zur

Berückſichtigung darbot, für ſie benützt habe. Als ich jene Abhandlung verfaßte, reichte mein Blick noch nicht weiter, und ich hatte mir noch keine beſtimmtere Anſicht über den Urſprung der übrigen Evangelien und ihr Verhältniß zu einander gebildet. Auf dem von mir eingeſchlagenen Wege mußte ich zunächſt auf das Lukas-Evangelium geführt werden, und es ſchließt ſich nun auch hier die in den Theologiſchen Jahrbüchern 1846 erſchienene Abhandlung über das Lukas-Evangelium an die frühere über das johanneiſche an, nicht etwa nur damit beide in ihrem Inhalt verwandte Abhandlungen äußerlich neben einander ſtehen, ſondern in dem innern Zuſammenhang einer Anſicht, die ihre objektive geſchichtliche Wahrheit nicht beſſer bewähren kann, als dadurch, daß ſie auf verſchiedenen, aus einander liegenden Punkten weiter verfolgt, mit jedem weitern Schritte das ſchon früher gewonnene Reſultat um ſo feſter begründet. Es gilt dieß auch von den beiden andern, nun gleichfalls in den Kreis dieſer Unterſuchungen gezogenen Evangelien, bei welchen ich in meine für ſich ſchon feſtſtehende Anſicht von ſelbſt das aufnehmen konnte, was durch die Ergebniſſe der neueren Forſchungen mehr und mehr zur allgemeinen Anerkennung gekommen iſt. Hatte ich ſo bei dieſen beiden Evangelien nicht erſt eine neue Anſicht feſtzuſtellen, ſondern nur eine ſchon gegebene weiter zu begründen, und genauer zu beſtimmen, ſo war dagegen mein Intereſſe um ſo mehr darauf gerichtet, an ihnen das geſammte Verhältniß der Evangelien zu einander vollends in der Totalanſchauung zuſammenzufaſſen, die ſich mir zuerſt an dem johanneiſchen Evangelium aufgeſchloſſen hat.

Welche große Bedeutung die neuteſtamentliche Kritik nicht blos für die Theologie, ſondern die chriſtlich-religiöſe Weltanſchauung unſerer Zeit überhaupt hat, läßt ſich gewiß immer weniger verkennen. Je lebhafter das Intereſſe iſt, mit welchem man ſich mit der Frage über das Weſen und den geſchichtlichen Urſprung des Chriſtenthums beſchäftigt, um ſo mehr muß man ſich auch von der Unmöglichkeit

überzeugen, zu irgend einer befriedigenden Ansicht über jene Frage zu kommen, ehe man darüber in's Reine gekommen ist, wie es sich mit den Schriften verhält, an welche wir als die einzigen Urkunden über den Ursprung des Christenthums gewiesen sind. Je mehr, so betrachtet, eine so umfassende geschichtliche Frage in einem bestimmten Punkte aufgefaßt wird, um so concreter und schärfer läßt sie sich bestimmen, um so weniger kann man ihr durch halbe und zweideutige Antworten ausweichen. Man kann mit Recht behaupten, alle das Urchristenthum betreffenden Fragen haben ihren eigentlichen Mittelpunkt in der Einen Frage: wie der tief eingreifende Widerspruch zu lösen ist, welcher in den Evangelien selbst unläugbar zu Tage liegt? Von diesem Gesichtspunkt aus wollen daher auch die vorliegenden kritischen Untersuchungen die allgemeineren Fragen der Zeit in Betreff des Christenthums auf dem Punkte auffassen, auf welchem man sich der Nothwendigkeit einer Entscheidung am wenigsten entziehen kann. Wer zur Beantwortung einer solchen, noch immer so unerledigten, und doch für das Ganze so entscheidenden Frage einen neuen Weg betritt, muß sich voraus auf einen sehr ernstlichen Widerspruch gefaßt machen, dürfte er nur in demselben Verhältniß, in welchem er Widerspruch sogar selbst wünschen muß, auch einen um so besser motivirten, und um so tiefer in die Sache eingehenden erwarten. Vergebens habe ich in den vier Jahren, seit der ersten Erscheinung meiner Abhandlung über das johanneische Evangelium, einem solchen entgegengesehen. Aber freilich vornehm thuendes Ignoriren, unmotivirtes Protestiren in hohlen Phrasen, leeres Absprechen aus bloßen Partei-Motiven, kleinliches Kritteln an Nebensachen, ein solches Verfahren der Gegner, bei welchem man im besten Falle eine von einem rein apologetischen Interesse geleitete Erörterung einzelner untergeordneter Fragen erwarten darf, ist immer weit leichter und bequemer, als eine von Sachkenntniß und wissenschaftlichem Interesse zeugende Beurtheilung der Ansicht im Ganzen. Gesetzt auch, es könnte mir in manchen einzelnen Punkten

Irriges und Verfehltes nachgewieſen werden, ſo käme es doch immer noch darauf an, meiner Totalanſchauung der evangeliſchen Geſchichte eine andere gleich umfaſſende, und mit gleicher Conſequenz durchgeführte entgegenzuſetzen. So verſuche man nun, was bisher noch nicht geſchehen iſt, mit beſſerem Erfolg an der jetzt in ihrem ganzen Zuſammenhang entwickelten Anſicht, wie ſie die vorliegende Schrift enthält. So viel glaube ich in jedem Falle ohne allen Schein einer Anmaaßung behaupten zu dürfen, welche Anſicht auch künftig der meinigen gegenüber in der Evangelienkritik ſich geltend machen mag, es wird ihr nicht möglich ſeyn, ſich eine allgemeinere Anerkennung zu erringen, ehe die meinige in ihrem ganzen Umfang, und mit ganz andern Gründen und Beweiſen, als bis jetzt gegen ſie vorgebracht worden ſind, widerlegt ſeyn wird.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

Die Geschichte der Evangelienkritik und der Standpunkt der gegenwärtigen Untersuchung . . . . . 1—76

1. Die dogmatische Auffassung des Verhältnisses der vier Evangelien: Augustin, Gerson, A. Osiander, M. Chemniz, J. A. Bengel, Storr . . . . . 2—22
2. Die abstrakt kritische: Eichhorn, Hug, Gieseler, Schleiermacher, de Wette, Credner . . . . . 22—40
3. Die negativ kritische, oder dialektische: Strauß und dessen Gegner, Neander, Ebrard, Wieseler, Weiße, Br. Bauer, Wilke . . . . . 40—71
4. Die geschichtliche . . . . . 71—76

Das Evangelium des Johannes . . . 77—389

Einleitung . . . . . 79—83

Erster Abschnitt.

Die Hauptidee des Evangeliums und der Zusammenhang seiner einzelnen Theile . . . . . 84—237

1. Der Prolog und die Idee des Logos . . . . . 88—99
2. Das Zeugniß des Täufers . . . . . 99—109
3. Die Selbstoffenbarung des Messias, Johannes und Jesus neben einander . . . . . 110—126
4. Das erste Auftreten Jesu in Jerusalem . . . . . 126—141

Seite

5. Der Glaube und der Unglaube in ihren verschiedenen Formen und in ihrem Proceß mit einander. Zeichen und Werke . . . . . 142—164
6. Der dialektische Kampf mit dem Unglauben . . . 164—184
7. Die Auferweckung des Lazarus. Der Uebergang zu der Leidens- und Todesgeschichte. Die letzte Krisis des Unglaubens . . . . . 184—200
8. Die Reden Jesu an die Jünger und das hohepriesterliche Gebet . . . . . 200—207
9. Die Geschichte des Leidens und Todes Jesu . . . 207—219
10. Die Geschichte der Auferstehung Jesu . . . . . 220—234
11. Der unächte Anhang . . . . . 235—237

Zweiter Abschnitt.

Speciellere Untersuchung einzelner, den historischen Charakter des johanneischen Evangeliums betreffender Fragen . . . 238—389

1. Das Verhältniß zu den synoptischen Evangelien . . 239—280
2. Die innere Wahrscheinlichkeit der johanneischen Geschichtserzählung und der johanneischen Reden Jesu . 280—310
3. Die Stellung des Evangeliums zum Zeitbewußtseyn 311—327
4. Der Verfasser des Evangeliums . . . . . 327—389

Data gegen die Identität mit dem Apostel Johannes

1. Einzelne im Evangelium enthaltene Züge . . . 327—334
2. Die Stellung des Apostels Johannes zu der kleinasiatischen Passahfeier . . . . . 334—345
3. Der Charakter der Apokalypse . . . . . 345—349
4. Der Mangel an äußern Zeugnissen . . . . . 349—363

Die Intention des Verfassers in Betreff seiner Identität mit dem Apostel . . . . . 364—381

Die Identität des Apostels mit dem Apokalyptiker . . 365—376

Die Identificirung des Evangelisten mit dem Apostel im Bewußtseyn der Zeit . . . . . 371—376

Die Vermittlung des Evangelisten mit dem Apokalyptiker 376—381

Die Möglichkeit der Entstehung eines solchen Evangeliums 381—389

Seite

Das Evangelium des Lucas . . . . 391—531

Einleitung . . . . . 393—397

I. Das marcionitische Evangelium
Die Unhaltbarkeit der Verstümmelungshypothese nachgewiesen . . . . . 397—427
1. aus der Beschaffenheit der betreffenden Hauptstellen des Evangeliums . . . . . 397—411
2. aus der Falschheit der Beschuldigung der Kirchenväter in Betreff des Apostolikon . . . . 411—422
Das Thatsächliche, das der ganzen Erscheinung zu Grunde liegt . . . . . 422—427

II. Das ursprüngliche Lukas-Evangelium . . . . . 427—501
Der eigenthümliche, von dem des Matthäus-Evangeliums verschiedene, pauliniſche Charakter . . . . 428—435
Seine Antithese zu der Darstellung der evangel. Geschichte im Matthäus-Evangelium und zu dem Judenchristenthum . . . . . 435—445
Sein angeblicher Judaismus . . . . . 445—455
Seine Anlage und Composition nachgewiesen an seinem Verhältniß zum Matthäus-Evangelium . . 455—480
Benützung der Briefe des Apostels Paulus . . . 480—484
Sein Verhältniß zum johanneischen Evangelium . . 484—501

III. Das kanonische Lucas-Evangelium . . . . . 501—522
Die polemische Tendenz des Evangeliums . . . . 522—531

Das Evangelium des Marcus . . . 535—567

Die geschichtlichen Zeugnisse . . . . . 535—539
Inhalt und Verhältniß zu den andern synoptischen Evangelien . . . . . 539—548
Secundärer Ursprung und Composition . . . . . 548—561
Neutraler Charakter . . . . . 561—567

Seite

Das Evangelium des Matthäus . . 571—621

Sein Verhältniß zum Hebräer-Evangelium . . . . . 571—582
Analyse seines Inhalts . . . . . 582—600
Sein geschichtlicher Charakter . . . . . 600—621

Einleitung.

Die Geſchichte der Evangelienkritik und der Standpunkt der gegenwärtigen Unterſuchung.

Das Verhältniß, in welchem die vier kanoniſchen Evangelien als geſchichtliche Darſtellungen des Lebens Jeſu zu einander ſtehen, iſt ein ſo eigenthümliches, daß ſich in der geſammten Literatur, der profanen wie der chriſtlichen, nichts Aehnliches vorfindet. Alle vier beſchreiben uns, ihrem weſentlichen Inhalt nach, den Verlauf der wenigen Jahre des öffentlichen Lebens Jeſu mit ſo großer Uebereinſtimmung, daß man glauben möchte, wenigſtens die Verfaſſer der drei erſten haben mit gemeinſchaftlicher Verabredung geſchrieben, aber auch wieder mit ſo großer Differenz, wie wenn jeder dieſer Schriftſteller von allen andern ſich recht abſichtlich unterſcheiden wollte; je nachdem der eine oder der andere bald von dieſem, bald von jenem mehr oder minder angezogen wird, modificirt ſich das durch den ganzen Inhalt dieſer evangeliſchen Geſchichten hindurchgehende gemeinſame Verwandtsverhältniß in verſchiedenen Formen, und es begegnen uns alle möglichen Variationen deſſelben zwiſchen den beiden äußerſten Punkten, welche ſich hier unterſcheiden laſſen, einer in wörtlicher Uebereinſtimmung fortlaufenden Identität und einem thatſächlich vor Augen liegenden Widerſpruch. Wie iſt nun das Problem, das in dieſer räthſelhaften Erſcheinung vor uns liegt, zu löſen? Dieſe Frage mußte ſich ſchon ſeit der älteſten Zeit, ſeitdem man die vier Evangelien in der Ordnung, welche ſie im Kanon haben, mit einander vergleichen konnte, und ſich ihres Verhältniſſes zu einander bewußt wurde, aufdringen, und die Antwort war theils nach der Verſchiedenheit der an ſich möglichen Standpunkte, theils nach dem theologiſchen Charakter der Zeiten, in welchen man ſich mit dieſer Frage beſchäftigte, ſehr verſchieden. Schon dieß machte einen weſentlichen Unterſchied, ob man von der Einheit zu der Verſchiedenheit, oder von der Verſchiedenheit zu der Einheit fort-

ging, ſomit entweder die Verſchiedenheit aus der Einheit, oder die Einheit aus der Verſchiedenheit erklären wollte; daß man ſich aber vorzugsweiſe oder ausſchließlich entweder auf den einen oder den andern der beiden an ſich möglichen Standpunkte ſtellte, wodurch anders konnte dieß bedingt ſeyn, als durch den ganzen Charakter des jedesmaligen Zeitbewußtſeyns? Es liegt daher in der Natur der Sache, daß ſich auch in der ganzen Reihe der verſchiedenen Verſuche, die man zur Löſung jenes Problems machte, der allgemeine Entwicklungsgang des theologiſchen Bewußtſeyns reflektirt; ſo verſchieden die Hauptperioden deſſelben ſind, ſo verſchieden ſind auch die Hauptantworten, die auf jene Frage gegeben werden. Im Allgemeinen konnte der Gang der Sache auch hier nur dieſer ſeyn, daß das mit der vorliegenden Erſcheinung als ſeinem gegebenen Objekt ſich auseinanderſetzende theologiſche Bewußtſeyn von den dogmatiſchen und ſonſtigen ſubjektiven Vorausſetzungen, welche der reinen Betrachtung der Sache mehr oder minder hemmend und trübend im Wege ſtanden, ſich allmählig läuterte und befreite, und in die Objektivität der geſchichtlichen Verhältniſſe, welchen dieſe Erſcheinung ſelbſt angehört, ſich ſo hineinzuſtellen lernte, daß es ſie als eine aus ihnen ſelbſt hervorgegangene begreifen konnte. Ueberblicken wir von dieſem Geſichtspunkt aus die verſchiedenen, zur Löſung der Frage gemachten Hauptverſuche, ſo können wir, um ſie kurz mit einem allgemeinen Namen zu bezeichnen: 1. eine dogmatiſche, 2. eine abſtrakt kritiſche, 3. eine negativ-kritiſche oder dialektiſche, und 4. eine geſchichtliche Auffaſſung des fraglichen Verhältniſſes der vier Evangelien unterſcheiden.

1. Die dogmatiſche Auffaſſung.

Sie beruht auf dem Dogma von der Theopneuſtie, oder der Vorausſetzung, daß die Evangelien einen göttlich inſpirirten Inhalt haben. Iſt demnach der heilige Geiſt ſelbſt der Verfaſſer der Evangelien, welcher der Subjektivität der menſchlichen Verfaſſer ſich nur als ſeines Organes bediente, ſo iſt in der Einheit des auctor primarius die Identität des Inhalts ſoſehr das Ueberwiegende und Subſtanzielle, daß die dabei ſtattfindenden Differenzen nur für etwas Unweſentliches gehalten werden können, nur für ein der tiefern Betrachtung immer wieder verſchwindendes Moment. Es ſind nicht vier Evangelien, ſondern es iſt, wie ſchon Irenäus treffend ſich ausdrückte, nur ein quadriforme evangelium, derſelbe Inhalt ſtellt ſich nur um gewiſſer Beziehungen willen in einer vierfachen Form dar. Auf dieſem von der Einheit ausgehenden Wege konnte der Fortſchritt nur dadurch geſchehen, daß man den Unterſchied, welchen

man in der Einheit ſich nicht verbergen konnte, mehr und mehr zu ſeinem Rechte kommen ließ, und die Urſachen deſſelben zu erforſchen ſuchte, um ihn theils als etwas für den Inhalt Nothwendiges und Zweckmäßiges, theils wenigſtens als etwas an ſich Natürliches und Unanſtößiges zu betrachten. Auf dieſem Punkte ſteht ſchon Auguſtin, der erſte Kirchenlehrer, welcher über das Verhältniß der vier Evangelien ſich genauere Rechenſchaft zu geben ſuchte. In ſeiner hieher gehörenden Schrift: De consensu Evangelistarum, erklärte er ſich hierüber ſo (I, 1.): In conscribendo evangelio, quod divinitus ordinatum esse credendum est, ex numero eorum, quos ante passionem Dominus elegit, primum atque ultimum locum duo tenuerunt, primum Matthaeus, ultimum Ioannes, ut reliqui duo, qui ex illo numero non erant, sed tamen Christum in illis loquentem secuti erant, tanquam filii amplectendi ac per hoc in medio loco constituti, utroque ab eis latere munirentur. — Et quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum, velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermisisse, quae scripsisse alius invenitur: sed sicut uniculque inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit. Es iſt demnach weder zufällig, daß die vier Evangeliſten in dieſer beſtimmten Ordnung im Kanon auf einander folgen, noch, daß jeder derſelben ſeine eigenthümliche Erzählungsweiſe hat, und in Folge derſelben von den andern mehr oder minder abweicht. Denn keiner ſchrieb, ohne zu wiſſen, was ſein Vorgänger geſchrieben hat, man darf daher aus dem in den einzelnen Evangelien Fehlenden nicht ſchließen, daß ſie es aus Unwiſſenheit übergangen haben, ſondern es iſt mit Bewußtſeyn und Abſicht geſchehen, daß ſie das Eine erzählen, das Andere nicht, und indem ſo alle vier in einander eingreifen, wirkt jeder in ſeinem Theile zur Einheit des Ganzen mit. Auguſtin geht jedoch noch weiter, er gibt zu, daß der Grund der Verſchiedenheit auch darin liege, daß nicht alle des Inhalts der evangeliſchen Geſchichte ſich auf dieſelbe Weiſe erinnerten, nur dürfe man auch hieraus nicht ſchließen, daß der Eine mit dem Andern in Widerſpruch komme*). Schon Auguſtin hat, indem er das Matthäus-Evangelium der Vergleichung mit den drei andern zu Grunde legte, den ganzen

*) I, 12. Quod alius alium verborum ordinem tenet, non est utique contrarium. Neque illud contrarium est, si alius dicit, quod alius praetermittit. Ut enim quisque meminerat, et ut cuique eordi erat, vel brevius vel prolixius eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est.

Inhalt der evangelischen Geschichte nach dem Gesichtspunkt einer Evangelien-Harmonie durchgearbeitet, und das Verhältniß der einzelnen Stücke zu einander nach den Kriterien der Identität und der Verschiedenheit zu bestimmen gesucht. Die von ihm zuerst auf diese Weise begonnene Arbeit hat am Ende des Mittelalters der berühmte Kanzler der Pariser Universität J. Gerson wieder aufgenommen *). Wie schon Augustin behauptete, daß jeder der vier Evangelisten suum quendam narrandi ordinem gehabt habe, so nämlich, daß sie solent praetermissa recordari, vel posterius facta praeoccupare, sicut divinitus suggerebantur, quae antea cognita postea recordando conscriberent **), so nahm auch Gerson einen dreifachen ordo, rei gestae, anticipationis und rememorationis an, wodurch demnach die Möglichkeit vorbehalten blieb, gleichlautende Erzählungen, ungeachtet ihrer verschiedenen Stellung und wohl auch sonstiger Differenzen, als identisch zu nehmen, und ebendamit die evangelische Geschichte, neben der freieren Bewegung der einzelnen Schriftsteller, in einer einfacheren und natürlicheren Gestalt ihren Verlauf nehmen zu lassen. Es ist aber schon an dem Werke Gerson's zu sehen, wie man unter Voraussetzung des alten Inspirationsdogma's die Lösung der Aufgabe nur darin finden konnte, die Bande, welche die vier Evangelisten zur Einheit eines Ganzen verknüpfen sollten, so eng als möglich zusammenzuziehen. Schon Gerson machte

*) Opp. ed. E. du Pin Antw. 1706. T. IV. S. 90.: Tentamus continuare prout inchoaverat (Augustinus). Visus est protinus labor vir explebilis maxime propter ordinis rerum gestarum incertitudinem. — Cum triplex sit ordo narrationis literalis, unus gestae rei, alter anticipationis, tertius rememorationis, prout spiritus sanctus voluit nunc ad hunc nunc ad illum ordinem movere scriptores, sufficiat probabilis collocatio facta sine praejudicio aliter vel sententium vel scribentium, non etiam tali ausu temerario, quin intemeratum velimus manere quadruplicis evangelistae narrationis sacramentum. Quis enim nesciat, Spiritum Christi potuisse sub uno eodemque penitus verborum sententiarumque contextu tradidisse gestorum suorum verborumque salutarem historiam? Sed cum magno sacramenti mysterio sibi placuit, sub quadam concordissima (si ita dici possit) dissonantia, mentes fidelium commovere ad humiliorem vigilantioremque nec non multipliciorem investigationem veritatis, palamque fieret, quatuor Evangelistas non mutua conspiratione, sed divina inspiratione fuisse locutos. So ist nun der contextus quatuor evangeliorum in unum compactus, aber non potuit sonoritatem suam custodire ab omni prorsus specie nugacitatis et cujusdam apparentis dissonantiae alienam, quia sola textus verba ponere, miscendoque custodire, cura fuit.

**) A. a. O. 2, 19.

den Verſuch, den Text der vier Evangelien ſo in einander zu fügen, daß ſie, wie er ſein Werk nannte, ein monotessaron, oder unum de quatuor, wären. Da es ihm noch an allen beſtimmteren Grundſätzen fehlte, ſo war ſein harmoniſtiſches Verfahren ein ſo willkürliches, daß es von keinem Intereſſe ſeyn kann, weiter darauf einzugehen.

Die harmoniſtiſchen Verſuche, wie ſie in dem beſtimmteren Sinne, welchen man mit dieſem Ausdruck verbindet, ſeit der Reformation gemacht wurden, waren in der Hauptſache nur eine Fortſetzung des Gerſon'ſchen. Die im Intereſſe des proteſtantiſchen Schriftprincips neu erwachende exegetiſche Forſchung mußte auch das Verhältniß der vier Evangelien näher in's Auge faſſen. Je ſtrenger aber die Begriffe waren, welche man von der Inſpiration der Schrift hatte, deſto enger wurden die Grenzen gezogen, innerhalb welcher die einzelnen Evangeliſten nach ihrer individuellen Freiheit ſich bewegen konnten. Es galt daher jetzt nur um ſo mehr den Verſuch, eine ſolche Harmonie der ſämmtlichen Evangelien nachzuweiſen, daß es keine qualitative, ſondern blos quantitative Differenzen gab, oder jeder von den Andern nur durch die größere oder geringere Quantität des von ihm erzählten geſchichtlichen Stoffes ſich unterſchied. Das Aeußerſte, was auf dieſem Gebiete verſucht werden konnte, ſetzte ſich ſogleich die erſte in der proteſtantiſchen Kirche entworfene Evangelienharmonie zur Aufgabe, die des Andreas Oſiander, des bekannten Theologen der Reformations-Periode. Die Idee, nach welcher ſie angelegt iſt, iſt ſchon aus ihrem Titel vollſtändig zu erſehen: Harmoniae evangelicae libri IV, graece et latine, in quibus evangelica historia ex quatuor Evangelistis ita in unum est contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum: omnia vero literis et notis ita distincta sunt, ut quid cujusque Evangelistae proprium, quid cum aliis et cum quibus commune sit, primo statim aspectu deprehendere queas (Baſel 1537). Einen eigenen Eindruck macht dieſe Evangelien-Harmonie ſchon durch das ihr vorangeſtellte Proömium des Lukasevangeliums, das nun zum Vorwort der ganzen, aus den ſämmtlichen Evangelien zuſammengewobenen evangeliſchen Geſchichte geworden iſt. Es gibt ſchon dieß eine Vorſtellung von dem gewaltſamen Verfahren, durch welches hier die vier Evangelien zuerſt in viele kleinere und größere Stücke zerſchnitten, und dieſe ſelbſt ſodann, bald ſo bald anders in einander gefügt, zu einem Ganzen zuſammengeſetzt worden ſind. So vollkommen wahr es ſeyn mag, daß durch dieſen doppelten Proceß der Analyſe und Syntheſe kein Wort verloren gegangen iſt, es iſt durch das künſt-

liche Ineinanderarbeiten ſo vieler und ſo heterogener Beſtandtheile der urſprünglichen Natur eines jeden Evangeliums nur ein um ſo größerer Zwang angethan worden. Auch das glaubt dieſe Evangelienharmonie mit Recht von ſich rühmen zu dürfen, daß ſie keines Evangeliſten Ordnung geſtört, Allem und Jedem die ihm gebührende Stelle angewieſen habe, in welchem beſchränkten Sinne iſt aber dieß zu nehmen, wenn es blos davon verſtanden werden kann, daß von den verſchiedenen Stücken, in welche jedes Evangelium zerlegt worden iſt, keines eine frühere oder ſpätere Stelle, als es urſprünglich in dem betreffenden Evangelium hatte, erhalten hat? Dieſes allgemeine chronologiſche Verhältniß, in welchem die verſchiedenen Abſchnitte eines jedes Evangeliums unter einander ſtehen, iſt allerdings feſtgehalten worden, aber was iſt dieß gegen die ſonſt ſo vielfach geſtörte Ordnung, wenn der Zuſammenhang eines jeden Evangeliums immer wieder durch ſo viele bald aus dem einen, bald dem andern der übrigen Evangelien genommene Stücke unterbrochen wird? Aber nicht einmal in jenem beſchränkten Sinne konnte Oſiander die in ſeiner Evangelienharmonie befolgte Ordnung der einzelnen Evangelien durchführen. Die beiden Erzählungen von dem Raufen der Aehren und der Heilung der verdorrten Hand, welche bei den drei Synoptikern verbunden ſind, hat Oſiander aus Matth. 12, 1—14. nebſt dem darauf folgenden Abſchnitt 15—21. herausgenommen, und Matth. 9, 34. eingerückt. Hier nämlich mußten in jedem Falle die parallelen Stücke Marc. 3, 1 f. Luc. 6, 1. ihre Stelle finden, wären nun ſpäter noch, an dem geeigneten Orte, die Erzählungen Matth. 12, 1 f. in den Context dieſer Evangelienharmonie aufgenommen worden, ſo hätte man, da die drei ſynoptiſchen Parallelen hier ſo gleichlautend ſind, daß die Identität der Sache klar vor Augen liegt, vorher und nachher dieſelbe Geſchichte gehabt. Dieß ſcheint nun aber doch ſelbſt dieſem Harmoniſten eine zu ſtarke Zumuthung für ſein hiſtoriſches Bewußtſeyn geweſen zu ſeyn, und er ließ daher hier eine Ausnahme von ſeiner ſonſtigen Regel ſtattfinden, ſobald man aber die Nothwendigkeit anerkennen muß, auch nur Eine Ausnahme dieſer Art zuzulaſſen, iſt damit ſchon das Princip, auf welchem die ganze Theorie beruht, aufgegeben. Vollkommen identiſch ſind ja auch dieſe parallelen Stücke nicht, und ſie ſtehen, was noch beſonders in Betracht kommt, bei dem Einen Evangeliſten in einem andern Zuſammenhang, als bei dem andern. Man muß daher, um ſie als identiſch zu nehmen, doch wieder über Differenzen hinwegſehen, mit demſelben Rechte aber, mit welchem dieß hier geſchieht, kann es auch anderswo geſchehen, und ſobald man einmal der Tendenz, das Differente als identiſch anzuſchauen, weiter nach-

geht, wird man theils die Differenzen immer mehr verſchwinden ſehen, theils genöthigt ſeyn, das in der urſprünglichen harmoniſtiſchen Anſchauungsweiſe in Einer geraden Linie Fortlaufende in verſchiedenen parallel laufenden Linien neben einander zu ſtellen. Indem dieſe urſprüngliche Harmoniſtik von der Vorausſetzung ausgeht, daß in den vier Evangelien alles wörtlich und buchſtäblich hiſtoriſche Wahrheit ſeyn müſſe, iſt das Verfehlte ihrer Anſicht ebenſoſehr das Ueberſehen des Identiſchen, als das zu ſtarke Hervorheben des Differenten, ſofern alles Differente ihr nicht ein Neben einander, ſondern nur ein Nach einander ſeyn kann *).

Strenger als von Oſiander geſchehen war, konnte die Evangelien-Harmonie nicht durchgeführt werden **). Wollte man daher nicht auf demſelben Punkte ſtehen bleiben, ſo konnte man von ihm aus nicht vorwärts, ſondern nur rückwärts gehen, d. h. es mußte ſich mehr und mehr die Ueberzeugung aufdringen, daß Oſiander getrennt habe, was an ſich nur als identiſch genommen werden kann. Auf dieſem Standpunkt ſehen wir die Harmoniſtik in dem zweiten bedeutenderen Werke ſtehen, das die proteſtantiſche Theologie auf dieſem Gebiet aufzuweiſen hat, in den von M. Chemnitz im J. 1593 begonnenen, von P. Leyſer fortgeſetzten, und von J. Gerhard im J. 1626 vollendeten Harmoniae evangelicae libri quinque. In dieſem großen harmoniſtiſchen Werke iſt in der Theorie wenigſtens die Tendenz ſehr beſtimmt ausgeſprochen, von der Strenge der alles akoluthiſtiſch an einander reihenden Oſiander'ſchen Methode ſo viel möglich nachzulaſſen. Es wird an Oſiander getadelt ***), daß er sentit contra totam antiquitatem, Evangelistas nihil per anticipationem

*) Von dem Oſiander'ſchen Werke ſtammt der Name der Harmoniſtik. Titulum, ſagt er in der Vorrede, addidi: harmonia evangelica. Sicut enim in harmonia musica interdum crispo et vibrissante monochromate luditur, interdum duplici aut triplici, interdum vero et ad summum quadruplici concentu aures mulcentur, ita et in hoc opere interdum singuli copiose, interdum bini concinne, aliquando terni accurate, nonnunquam autem et universi plenissime res gestas explicant. Zu welcher Disharmonie wird dieſe Harmonie, wenn man die Evangelien nicht harmoniſtiſch, ſondern kritiſch und hiſtoriſch betrachtet!

**) Molinäus (Collatio et unio quatuor evang. — eorum serie et ordine absque ulla — permissione, transpositione, servato. Paris 1565), und Codmann (Harm. evang. 1568), gingen zwar darin noch weiter, daß ſie ſelbſt die beiden Erzählungen Matth. 12, 1 f. nicht mit denen bei Marcus 3, 1 f. und Lucas 6, 1 f. zuſammennehmen wollten, aber Molinäus zog ſchon der Harmoniſtik die Synopſe vor.

***) Prolegomena in harmoniam evangelicae historiae cap. 2.

vel per recapitulationem narrasse, sed singulos in suo contextu et ordine temporis et seriem rerum gestarum servasse, ita ut, exempli gratia servato ordine Matthaei, ex Marco, Luca et Johanne, cujusque ordine servato, historiae, quae vel eaedem vel diversae sunt, suis certis locis vel praemittantur vel inserantur, atque hoc modo, servato cujusque Evangelistae ordine, progressus fiat. Et valde concinna videtur haec ratio, wird zur weitern Charakteriſtik dieſer Methode geſagt, quod nullius Evangelistae contextus turbatur, nec transpositione historiarum sursum deorsum quasi desultare cogitur, sicut fit in aliis harmoniis. Unum tantum incommodum habet, quod historias, quae consensu totius antiquitatis, et circumstantiis hoc manifeste testantibus, apud diversos Evangelistas eaedem sunt, ipse cogitur alias seu diversas facere, et longo temporis intervallo divellere, qua ratione ferme perit illa collatio Evangelistarum, quomodo eadem historia, a diversis Evangelistis descripta, additione plurium et aliarum circumstantiarum et mutatione quorundam verborum illustratur. Habet autem Osiander responsionem admodum verisimilem, non esse absurdum sentire, quod Christus similia miracula, mutatis paucis circumstantiis, saepius vel in iisdem vel aliis locis, diversis temporibus, in aliis atque aliis personis ediderit, quodque eandem doctrinae vocem verbis vel iisdem vel similibus saepius inculcando, diversis temporibus repetiverit. So weit, wie bei Oſiander, ſoll alſo die Identificirung des in der evangeliſchen Geſchichte Erzählten nicht gehen, wo die Identität ſich nicht klar herausſtellt, ſoll der Anerkennung des Unterſchieds keine aprioriſche Vorausſetzung entgegenſtehen. Es fragt ſich nur, an welchen Kriterien, wenn man von dem Princip der Oſiander'ſchen Harmoniſtik abgeht, die Akoluthie der evangeliſchen Geſchichte erkannt werden kann. Daß die Evangeliſten alles ſtreng akoluthiſtiſch erzählt haben, wird nun nicht mehr behauptet, ſonſt müßte man ja gar zu viel für verſchieden halten, was offenbar daſſelbe iſt. Dem Oſiander'ſchen Grundſatz der durchgängigen Akoluthie wird die Anſicht entgegengeſtellt, daß es neben derjenigen Erzählungsweiſe, die ſich an die natürliche Ordnung des Geſchehenen hält, auch eine ſolche gibt, die ſich nicht ſtreng an ſie bindet, ſondern bald vorwärts, bald rückwärts greift. Es gibt eine geſchichtliche anticipatio und eine rememoratio oder recapitulatio. Welche Art dieſer Ordnung des Erzählten ſtattfinde, iſt nach den Partikeln und Uebergangsformeln und nach beſtimmten Regeln zu beurtheilen. Es gibt Partikeln, welche entweder ein unbeſtimmtes Zeitverhältniß, oder eine beſtimmte Zeitfolge, einen unmittelbaren Zuſammenhang be-

zeichnen. Unter den Regeln zur Beurtheilung der einzelnen Fälle werden namentlich folgende aufgeſtellt: 1. Wenn die Evangeliſten, die daſſelbe erzählen, auch in Beziehung auf das Vorangehende und Nachfolgende zuſammenſtimmen, und durch die Angabe gewiſſer Umſtände die Folge der Begebenheiten bemerklich machen, wie bei dem Speiſungswunder, ſo iſt die Ordnung im Reinen. 2. Wenn zwei Evangeliſten in der Folge der Begebenheiten gegen einen dritten zuſammenſtimmen, ſo gilt die Stimme der zwei, wofern nicht der dritte durch beſtimmte Angaben uns nöthigt, auf ſeine Seite zu treten. 3. Wenn bei Einem Evangeliſten auf eine Begebenheit eine andere folgt, iſt zu ſehen, ob ſie durch Anticipation oder Recapitulation verſetzt iſt. 4. Bisweilen wird in der Erzählung in Betreff derſelben Perſonen verbunden, was nicht zu derſelben Zeit, ſondern zu einer andern geſchehen iſt. 5. Wenn Aehnliches beſchrieben wird, kommt es darauf an, ob die Hauptumſtände zuſammentreffen, in dieſem Falle iſt es daſſelbe, ſind aber Ort, Zeit, Perſonen, Umſtände, Zwecke verſchieden, ſo darf man, um des Aehnlichen willen, das zu verſchiedenen Zeiten Geſchehene, nicht für identiſch halten *). Dieſe und mehrere andere ähnliche Regeln und Grundſätze ſind in jedem Falle auf eine Weiſe angewandt und durchgeführt worden, aus welcher ein höchſt unbefriedigendes Werk hervorging, aber auch die Grundſätze ſelbſt, wie vag und unſicher ſind ſie, und wie wenig geeignet, das ganze Verhältniß der Evangelien zu einander unter ſolche Geſichtspunkte zu ſtellen, welche einen tiefern Blick in die Compoſition derſelben geſtatten könnten? So wenig jedoch auf dieſes Allgemeine beſonderes Gewicht gelegt werden kann, ſo ſehr zeichnet ſich dieſe Evangelien-Harmonie vor der Oſiander'ſchen Harmoniſtik dadurch aus, daß ſie die Evangelien aus dem unnatürlichen Zwang, in welchen ſie die alles zuſammenſchnürende Oſiander'ſche Methode verſetzt hatte, ſo viel möglich befreite, und ſtatt ihren Inhalt nur in der geraden einförmigen Linie des Nacheinander einzureihen, auch bei ſolchen Stücken, bei welchen die Differenz weit übergreifender zu ſeyn ſcheint, als die Identität, die Möglichkeit eines Nebeneinander anerkennt. Um dieſes freiere und natürlichere Verhältniß, in welches die Evangelien dadurch zu einander kamen, durch ein Beiſpiel anſchaulich zu machen, mag hier bemerkt werden, daß die Chemniz'ſche Harmonie die Berufung des Petrus Luc. 5, 1 f. nicht für eine andere Begebenheit hält, als die von Matthäus 4, 18 f. und Marcus

*) Proleg. cap. 5. Qua ratione seu methodo investigari et deprehendi possit ordo seu ἀκολουθία praecipuarum narrationum in historia evangelica.

1, 16 f. erzählte, ſondern für eine und dieſelbe *). Wenn nun auch hier die Evangelien-Harmonie ihr ſpecifiſches Geſchäft nicht vollzogen zu haben glaubt, ſo lange ſie die parallelen Erzählungen nicht zu einer und derſelben in einander verwoben hat, ſo werden doch die Erzählungen ſelbſt, wie ſie ſich bei jedem Evangeliſten auf eigenthümliche Weiſe geſtaltet haben, zugleich ſynoptiſch neben einander geſtellt, der Harmoniſtik geht die Synopſe zur Seite, welche der harmoniſtiſchen, die ſpeciellen Züge verwiſchenden Uniformität gegenüber, das Recht der Individualität wenigſtens ſo weit zur Anerkennung bringt. Jeder Evangeliſt hat ſeine eigene Ordnung und ſeine eigene Erzählungsweiſe. So wenig auch noch das Eine von dem Andern ſtrenger geſchieden iſt, es gibt nun doch nicht blos ein Allgemeines, ſondern auch ein Beſonderes und Individuelles, und es kommt nur darauf an, von beiden Geſichtspunkten aus das ganze Verhältniß tiefer und genauer zu unterſuchen. Wenn nun freilich dabei immer vorausgeſetzt wird, daß der Unterſchied nie zu einem Widerſpruch werden darf, ſondern immer wieder der Einheit ſich unterordnen muß, und der herrſchenden Inſpirationstheorie zufolge auch die ſpecielle Verſchiedenheit nur als eine vom heiligen Geiſt determinirte angeſehen werden kann, und nur als eine ſolche, welche darauf berechnet iſt, die Einheit des Ganzen in verſchiedenen, ſich gegenſeitig ergänzenden Formen darzuſtellen, ſo wird doch der Individualität und der Freiheit der einzelnen Evangeliſten auch noch dieſe Conceſſion gemacht, die Nachfolgenden haben die Schriften der Vorgänger geleſen, und ſo alle zuſammen auf dem Wege eines ſelbſtſtändigen Zuſammenwirkens das Ganze der evangeliſchen Geſchichte zu Stande gebracht **).

*) Haec sententia, wird Lib. I. c. 36. S. 367. geſagt, rei ipsi, et regulis in prolegomenis traditis omnium optime convenit, ne scilicet, praeter necessitatem eaedem historiae propter variationem quarundam circumstantiarum, quae facile conciliari possint, discerpantur in diversas. Nun wird gezeigt, worin die beiden Erzählungen harmoniren, und welche Schwierigkeit die Annahme der Verſchiedenheit habe: Petrum cum reliquis factos praevaricatores et apostatas, ut qui deserta prima vocatione et relicto Christo ad piscationem redierint, ita ut opus ad ipsos fuerit nova vocatione. — Ordinem vocationis Marcus notavit, Lucas vero per recapitulationem circumstantias descripsit, et ita plana est ratio ordinis hujus historiae. Ebenſo werden z. B. die beiden Reden Matth. 5. und Luc. 6. nicht für verſchieden, ſondern für identiſch gehalten. Die Differenzen werden zwar willkürlich ausgeglichen, aber doch auf eine Weiſe, welche der Wahrheit weit näher kommt, als die entgegengeſetzte Anſicht.

**) Proleg. S. 26.: Res ipsa ostendit, si quis mediocri attentione circum-

In Oſiander und Chemniz ſtellt ſich uns die innerhalb der Harmoniſtik mögliche Verſchiedenheit der Methode dar. Auch in der Folge ging die eine der andern zur Seite. Doch gewann die freiere Methode dadurch ein nicht unbedeutendes Uebergewicht, daß ſich J. A. Bengel in ſeinem neuen harmoniſtiſchen Verſuch *) für ſie erklärte. Indem Bengel von ſogenannten Verſetzungen ſprach, wollte er damit den allgemeinen Grundſatz aufſtellen, daß man, um die Evangelien in Harmonie zu bringen, ebenſoſehr die Realordnung als die Zeitordnung zum leitenden Geſichtspunkt machen müſſe. Was nun bei dem Beſtreben, die eine Ordnung in das rechte Verhältniß zur andern zu ſetzen, der Bengel'ſchen Methode einen beſondern Vorzug gibt, iſt, daß er nicht von abſtrakten Regeln und Grundſätzen, ſondern von der genauen Betrachtung des Einzelnen ausgeht. Er hatte die Wahrnehmung gemacht, daß es bei den drei erſten Evangeliſten gewiſſe Punkte gibt, welche für ſich feſtſtehen, wenn auch bei jedem Evangeliſten immer wieder andere Erzählungen zwiſchen dieſe Punkte fallen. Hieraus ſchien ihm unwiderſprechlich zu folgen, daß es bei den Evangeliſten Verſetzungen gebe. „Denn wer wollte ſich einbilden, daß des Petrus Schwiegermutter mehrmals das Fieber gehabt habe, und davon befreit worden ſey, daß jedesmal nach ihrer Geneſung andere Haufen Kranker zur Abendzeit geſund gemacht worden ſeyen, daß es darauf nicht ein Gichtbrüchiger, ſondern zwei geweſen, die zu Kapernaum auf dieſelbe Weiſe geheilt worden, daß nach der Heilung eines jeden Gichtbrüchigen ein Zöllner zur Nachfolge berufen worden, daß beide Zöllner eine Mahlzeit gehalten, beide Mahlzeiten mit gleichen Einreden angegriffen und beiderlei Einreden mit derſelben Antwort begegnet worden, daß auf beide Verantwortungen die Frage wegen des Faſtens zweimal vorgefallen, und jedesmal mit demſelben Gleichniß beantwortet worden ſey, daß die Jünger nach beiden Vertheidigungen am Sabbath Aehren gerauft, und beidemal nachher eine verdorrte Hand geheilt worden und darauf die Feinde gegen Jeſum Rath gehalten haben. Daß Jeſus zu verſchiedenen Zeiten verſchiedenen Blinden, Tauben u. ſ. w. geholfen, und daß die Speiſung der fünftauſend eine andere als die der viertauſend geweſen,

stantias observet, Evangelistas, tum in rebus ipsis explicandis et illustrandis, tum in ordine historiarum, mutuas invicem operas contulisse, — sicut enim ipsi, qui posteriores fuerunt, priorum scripta legerunt, ita voluerunt suas etiam descriptiones eo modo legi, ut cum reliquis conferrentur, atque ex mutua illa collatione et res ipsae et rerum series illustrarentur.

*) Richtige Harmonie der vier Evangeliſten. Tüb. 1734.

ſey unläugbar, aber in einer ganzen Reihe von Geſchichten, wie hier bei Matthäus zwiſchen 8, 14 f. und 13, 52. bei Marcus zwiſchen 1, 29. und 4, 34. und bei Lucas zwiſchen 4, 38. und 8, 21. werde niemand eine ſolche Verdopplung glaublich finden können. Oefters ſeyen die Geſchichten ſo beſchaffen, daß es unſtreitig beſſer und gewiſſer ſey, ſie für einfach als für mehrfach zu halten. Die Wohlthat an der Schwiegermutter des Petrus ſey weit herrlicher, wenn eine dauerhafte Geſundheit auf die Heilung gefolgt, als wenn ſie ein oder zwei Mal recidiv geworden. Daß die Widerſacher nach der Widerlegung ihrer Einwürfe ſich ſo ſchnell wieder an Jeſum gewagt haben, ſey nicht zu vermuthen" u. ſ. w. Die weitere Frage iſt nun aber, bei welchen der drei Evangeliſten Verſetzungen anzunehmen ſeyen? Zur Beantwortung dieſer Frage nimmt Bengel ohne nähere Motivirung an, daß Matthäus der Zeitordnung, die beiden andern aber zugleich der Sachordnung folgen. Das Sicherſte ſey es daher, daß man den Marcus und Lucas in Matthäus und dieſe drei in Johannes (welcher das von den Andern Uebergangene nachhole und nach Feſten ordne) eintrage. Es gebe keine einzige Stelle, von welcher man gewiß ſagen könnte, Johannes oder auch Matthäus haben etwas verſetzt. Wo aber bei Marcus und Lucas die Erzählungen enger zuſammenhängen als bei Matthäus und Johannes, müſſe man aus jenen am geeigneten Orte das Nöthige einſchalten. Wenn man jeden Evangeliſten nur für ſich nehme, ſo reichen die Zeitſpuren bei ihm zu einer ganzen Harmonie nicht zu, nehme man ſie aber zuſammen, ſo habe man genug daran, zum deutlichen Beweis, daß dieſe vier heiligen Männer aus göttlicher Abſicht eine zuſammenhängende Geſchichte in der vollſtändigen Einheit ihres Zuſammenhangs gegeben haben *). Hieraus iſt zu ſehen, daß für Bengel die Vorausſetzungen der alten Harmoniſtik noch unverrückt feſtſtehen, nur bewegt er ſich innerhalb derſelben mit größerer Freiheit und mit dem ſchon ſich regenden kritiſchen Trieb, durch ſchärfere Auffaſſung der einzelnen Züge der Evangelien das Verhältniß derſelben zu erforſchen. Die Beſchränktheit des Bengel'ſchen Standpunkts zeigt ſich hauptſächlich auch ſchon darin, daß ihm noch gar nicht der Gedanke kam, nach der hiſtoriſchen Folge der vier Evangelien zu fragen, ſondern ihm noch immer als feſtes Axiom galt, die Evangeliſten können nicht anders als in derſelben Ordnung, in welcher ſie im Kanon auf einander folgen, geſchrieben haben. Dieſes Vorurtheil mußte vor allem hinwegfallen, wenn man nicht für die Hauptfragen der Kritik von einer das kritiſche Bewußtſeyn hemmenden

*) A. a. O. S. 193 f.

Vorausſetzung gebunden ſeyn ſollte. Ohne daß das gleichſam magiſche Band, das die vier umſchlang, gelöst war, fehlte der Kritik noch der freiere Raum für die Operationen, durch die ſie in das Innere ihres Verwandtſchaftsverhältniſſes eindringen ſollte.

Den Uebergang von der alten Harmoniſtik auf die modernen Anſichten von dem Verhältniß der Evangelien zu einander macht auf eigenthümliche Weiſe Storr. Dieſelbe Stellung, welche ſich Storr überhaupt zur Theologie ſeiner Zeit gab, behauptet er auch hier. Auf der einen Seite machte es ſich Storr zur eigentlichſten Lebensaufgabe, der eindringenden Neologie ſich mit allen Kräften zu widerſetzen und den Glauben an den übernatürlichen Urſprung des Chriſtenthums in ſeinem ganzen Umfang aufrecht zu erhalten, auf der andern war er ſelbſt von Elementen der modernen Bildung und Aufklärung weit tiefer, als er ſelbſt wußte, durchdrungen. Er wollte denſelben Inhalt, aber er wollte ihn nicht mehr in derſelben Form. Es ſollte von dem Inhalt der geoffenbarten Lehre nicht das Geringſte fallen gelaſſen werden, aber ſtatt denſelben auf die kirchlichen Vorausſetzungen des alten Syſtems, ſeine ſcholaſtiſche Methode, und ſeinen ganzen dogmatiſch-polemiſchen Apparat zu ſtützen, ſollte er nur in der Form der bibliſchen Auctorität, auf dem Wege der exegetiſchen Beweisführung, mit dem glaubigen Bewußtſeyn vermittelt werden. Ganz auf dieſelbe Weiſe ſtellte ſich Storr zu der vorliegenden Frage. Auch er konnte ſich das Verhältniß der vier Evangelien nur als eine Harmonie derſelben Art denken, wie die der alten Harmoniſtik war, aber die Vorausſetzung derſelben war ihm nicht mehr das alte Inſpirationsdogma, wenigſtens ſtellte er es nicht geradezu voran, ſondern hielt es in ſeiner gemilderten Form nur darin feſt, daß ihm die durchgängige Glaubwürdigkeit, welche den neuteſtamentlichen Schriftſtellern vermöge ihres apoſtoliſchen Charakters zukommt, eine keinem Zweifel unterliegende Vorausſetzung war. Da nun keiner derſelben etwas erzählt haben kann, was nicht als ein weſentlicher Beſtandtheil der evangeliſchen Geſchichte anzuſehen wäre, ſo muß auch zwiſchen ihren Berichten eine vollkommene Harmonie ſtattfinden. Wie nun aber dieſe Harmonie aus den verſchiedenen, in ſo vielen Variationen und Differenzen einander parallel laufenden Berichten ſo herzuſtellen iſt, daß die einzelnen bald aus dieſem bald aus jenem Evangeliſten zu entnehmenden Stücke, in ihren mehr oder minder erkennbaren Fugen in einander gefügt, ein zuſammenhängendes Ganze bilden, dieß iſt eine Aufgabe, welche nur nach einer beſtimmten Methode, nur auf kritiſchem Wege gelöst werden kann, und das Eigenthümliche der Storr-

ſchen Theorie über das Verhältniß der vier Evangelien beſteht daher eben in der Verbindung, in welche die Kritik mit der alten Harmoniſtik geſetzt wird. Soll die Harmoniſtik mit Erfolg leiſten, was von ihr gefordert wird, ſo muß man vor allem wiſſen, in welcher Ordnung die Evangeliſten geſchrieben haben. Von dieſem Geſichtspunkt aus kam Storr auf ſeine bekannte Hypotheſe, daß das Marcus-Evangelium das älteſte unſerer kanoniſchen Evangelien ſey. Im Sinne der alten Harmoniſtik hätte eigentlich Storr das Matthäus-Evangelium nach ſeiner kanoniſchen Ordnung zum erſten machen ſollen. Allein wenn auch die nur auf die Identität des Inhalts ſehende Harmoniſtik kein Intereſſe haben konnte, von der kanoniſchen Ordnung der Evangelien abzugehen, ſo konnte doch die Zeitfolge der Abfaſſung der Evangelien keine gleichgültige Frage mehr ſeyn, ſobald das kritiſche Bewußtſeyn auch nur in dem Grade, wie es bei Storr der Fall war, erwacht war. Kritiſch betrachtet ſcheint das Verhältniß der Evangelien nur ſo gedacht werden zu können, daß die ausführlicheren Evangelien das kürzere zu ihrer Vorausſetzung haben. Demungeachtet konnte ſich Storr der alten, auf die kanoniſche Ordnung der Evangelien gebauten Harmoniſtik nicht ſo entſchlagen, daß er die Priorität des Matthäus ſchlechthin hätte fallen dürfen. Auch Matthäus mußte ſein altes Recht behaupten, wenn die Kritik der Harmoniſtik nicht zu kühn entgegentreten ſollte. Zunächſt jedoch war Marcus der erſte Evangeliſt. Er hatte vor Lucas, der ihn vor Augen hatte, geſchrieben. Wer wird es, ſagt Storr, für bloßen Zufall anſehen, wenn zwo Beſchreibungen einer an wichtigen Begebenheiten ſo reichen Geſchichte ganze Reihen von Erzählungen hindurch ſo nahe beiſammen bleiben, wie Marcus und Lucas! Einer von Beiden hat alſo den andern vor ſich gehabt, entweder hat Marcus den Lucas ausgezogen, oder Lucas den Marcus zu Grunde gelegt. Das Erſtere läßt ſich nicht annehmen, da beinahe die Hälfte des Lucas von Marcus nicht berührt iſt. Und warum hätte auch Marcus, der ja eigene Nachrichten aus dem Munde des Petrus liefern konnte, einen Auszug aus Lucas machen ſollen? Lucas aber konnte nicht zweckmäßiger handeln, als wenn er das Evangelium Petri zu Grunde legte und durch ſeine Zuſätze bereicherte. Eben daraus, daß er ſo Vieles beizufügen hatte, iſt es zu erklären, daß er bisweilen mehrere ähnliche Geſchichten in einer allgemeinen Beſchreibung zuſammenzieht, oder es bei einer kurzen Anzeige deſſen bewenden läßt, was Marcus ausführlicher erzählt. Vornehmlich aber ſcheint er ſich zum Geſetz gemacht zu haben, von zwei ähnlichen Begebenheiten, die er um des Raumes willen nicht beide zumal erzählen konnte, immer diejenige

wegzulassen, die man bei Marcus lesen konnte, und dafür die andere nachzutragen, die er durch mündliche Nachrichten in Palästina erfahren hatte. Wahrscheinlich ist, wie Storr vermuthet, das Evangelium des Marcus durch die Bekehrung der Griechen zu Antiochien veranlaßt worden. Bei der Sorgfalt der Christen zu Jerusalem für die Griechen zu Antiochien ist es wenigstens nicht zu verwundern, wenn man für die neuen griechischen Christen bald nach ihrer Bekehrung eine griechische Lebensgeschichte Jesu besorgte. Von wem kann man aber die nähere Veranstaltung eher erwarten als von Petrus, den Gott zuerst zum Dienst der Heiden berufen hatte? Und wem konnte Petrus die Ausführung des Geschäfts schicklicher übertragen, als seinem besondern Bekannten und Schüler, der zugleich ein Anverwandter des Apostels der Antiochener war, und vielleicht eben durch die Bekanntschaft, in die ihn sein Evangelium mit der Gemeinde zu Antiochien gesetzt hatte, veranlaßt worden ist, seinen Vetter und Paulus nach Antiochien zu begleiten *). Hier haben wir nun zwar schon ganz die kleinlichen, spitzfindigen, aus einer ganz eigenen Ideenassociation geflossenen Hypothesen des Storr'schen Pragmatismus, aber es ist doch der Versuch einer methodischen Begründung der Evangelien-Harmonie. Marcus hat also zuerst geschrieben, damit aber das theologische Gewissen nicht verlezt wird, darf auch Matthäus nicht um seine Priorität kommen. Die Stellung, welche die Evangelien im Kanon haben, beruht auf einer sehr alten Auctorität. Die Geschichten des Marcus, Lucas und Johannes sind nach der Zeitfolge gestellt worden, aber mit Matthäus hat es eine ganz eigene Beschaffenheit. Sein Evangelium macht eine besondere Classe aus. Es war ursprünglich hebräisch verfaßt, nicht griechisch, wie die andern, und während Marcus, Lucas und Johannes ihre Erzählungen nach der Zeitfolge ordneten, befolgte Matthäus einen ganz andern Plan. Wie natürlich war es also, daß man die nach Einer Methode geschriebenen drei griechischen Originalien beisammen ließ, und hingegen die Uebersetzung eines nach eigenem Plan abgefaßten hebräischen Evangeliums voranschickte? So blieb man ohnedieß der Zeitordnung am nächsten, denn höchst wahrscheinlich hat Matthäus bald nach Marcus geschrieben **). Dadurch wäre nun die Collision der Kritik und der Harmonistik in Betreff der Priorität des Marcus und des Matthäus zur Zufriedenheit beider Theile gehoben, und die Harmonistik hätte die auf diese Weise festgestellte Zeitfolge der Evangelisten zu ihrer Grundlage. Allein große

*) Ueber den Zweck der evang. Gesch. und des Briefs Joh. S. 274 f.
**) A. a. O. S. 291.

Schwierigkeiten verursacht gleichwohl die ganz verschiedene Ordnung der Erzählungen des Marcus und Matthäus. Zur Beseitigung derselben erinnert Storr, daß auch ein Geschichtschreiber, der sich vorgenommen hat, der Zeitordnung zu folgen, bisweilen aus guten Gründen davon abweichen könne. Dieß sey bei Matthäus der Fall, welcher zwar die vier Abschnitte, in welche sein Evangelium sich theilt, nach der Zeitfolge gestellt, dagegen die große Anzahl der zum dritten Abschnitt 4, 12. — 18, 35. gehörigen Geschichten in gewisse Classen vertheilt habe, deren Beschaffenheit es unmöglich mache, durchaus bei der Zeitordnung zu bleiben. Dieser Voraussetzung zufolge construirt Storr seine Evangelien-Harmonie so, daß die Ordnung des Marcus, Lucas und Johannes genau beibehalten, hingegen von der Stellung der Geschichte bei Matthäus in solchen Fällen abgegangen ist, in welchen sich ein Grund angeben läßt, warum Matthäus um seiner Classification willen, die nach der Zeitfolge an eine bestimmte Stelle gehörende Begebenheit in seinem Evangelium anders gestellt hat. Durch diese Annahme einer nicht blos an die Zeitfolge gebundenen Ordnung bei Matthäus wurde es Storr möglich, nicht nur die Abweichungen des Matthäus von Marcus und Lucas zu erklären, sondern auch Erzählungen als identisch zu nehmen, welche theils wegen des verschiedenen Zusammenhangs, in welchem sie bei den Evangelisten stehen, theils wegen gewisser Züge verschieden zu seyn scheinen, wie z. B. Storr bei der Vergleichung des Matth. 10, 9 f. mit Marc. 6, 3. Luc. 9, 3 f. nicht zwei verschiedene Aussendungen der Jünger annimmt. Allein der Fälle, in welchen Storr solche Erzählungen, als identisch anerkennt, sind ungleich wenigere als derjenigen, in welchen er aus gleichlautenden, jedoch in einzelnen Zügen differirenden Erzählungen ebenso viele völlig verschiedene Begebenheiten macht. Er hält es für keine Unbequemlichkeit seiner Harmonie, daß Jesus nach Matth. 20, 29 f., als er aus der Stadt Jericho hinausging, zwei Blinde, nach Lucas 18, 35 f. aber schon vor der Stadt Einen Blinden geheilt hat. Jesus habe ja auch sonst zu einer und derselbigen Zeit mehrere Blinde geheilt Luc. 7, 21. Zudem beschreibe Lucas die Annäherung an Jericho, die Ankunft und den Aufenthalt in der Stadt und endlich die Fortsetzung dieser Reise so genau, daß, wenn man auch sonst Versetzungen bei Lucas annehmen wolle, hier wenigstens der Fall nicht statt habe, und also die Geschichte 18, 35 f. mit der beim Ausgang aus Jericho vorgekommenen Begebenheit (Matth. 20, 29. Marc. 10, 46.) nicht einerlei seyn könne. Die Frage wäre nur, ob eine solche Consequenz nicht weiter forderte, auch den Blinden, welchen Marcus

ſo genau kennt, und mit ſeinem Namen nennt, nicht mit den zwei Blinden des Matthäus zuſammenzunehmen. Ebenſo wenig kann ſich Storr überzeugen, daß die Rede Jeſu Luc. 6, 20 f. dieſelbe iſt mit der Rede Matth. 5, 3 f. Die eine iſt ja auf dem Berge, die andere auf der Ebene gehalten, zwiſchen beiden finden bei aller Aehnlichkeit auch bedeutende Verſchiedenheiten ſtatt, und man müßte ſich überhaupt eher wundern, daß Jeſus gewiſſe wichtige Materien nicht öfters behandelt und ſeine älteren Ausſprüche nicht auch den neuen Zuhörern, die er etwa vor ſich hatte, bekannt gemacht oder den vorigen Zuhörern aufs neue eingeſchärft hätte. Hat er aber zu verſchiedenen Zeiten ſehr ähnliche Reden gehalten, ſo konnte zuweilen geſchehen, daß der eine Evangeliſt dieſe, der andere jene Rede Jeſu erzählt. Daſſelbe gilt von den Thatſachen. Aus der Erzählung des Matthäus 19, 1 f. von der Heilung des Sohns eines Hauptmanns zu Kapernaum, der des Lucas (7, 1 f.) von der Heilung des Knechts eines Hauptmanns zu Kapernaum, der des Johannes 4, 46 f. von der Heilung des Sohnes eines Königlichen zu Kapernaum, aus dieſen drei in Hinſicht der Zeit und des Orts und in ſo vielem Andern verſchiedenen Erzählungen macht Storr drei von einander verſchiedene Begebenheiten. Die von Matthäus 9, 28 f. erzählte Auferweckung eines Mädchens hält Storr nicht für identiſch mit der Geſchichte von der Tochter des Jairus Marc. 5, 23. Luc. 8, 41., und in dieſer Meinung von der Nichtidentität der beiden Erzählungen läßt er ſich auch dadurch nicht irre machen, daß Jeſus auf dem Wege zu der einen Todtenerweckung wie zu der andern zugleich eine blutflüſſige Frau heilt, welche hier wie dort durch die Berührung ſeines Kleides geheilt wird. „Was iſt auch am Ende“, erwiedert Storr auf alle Zweifel und Bedenken, welche man ſeiner Anſicht von der weſentlichen Verſchiedenheit ſolcher Erzählungen entgegenhalten könnte, „Unwahrſcheinliches daran, daß zween Hauptleute in Kapernaum zu verſchiedenen Zeiten einen kranken Knecht gehabt haben, und daß der Zweite von der früheren, in Kapernaum ſelbſt vorgefallenen Geſchichte gehört, und ſich dann auf ähnliche Art (Luc. 7, 6. 8. vgl. Matth. 8, 8 f.) an Jeſum gewandt, ja das vor ihm liegende Beiſpiel ebenſo zu übertreffen geſucht habe?“ Ebenſo könne gerade die Nachricht von der ähnlichen Krankheit, die Jeſus auf dem Hinweg zu einer verſtorbenen Tochter geheilt habe, in Verbindung mit der eben vorgekommenen Bitte des Jairus für ſeine ſterbende Tochter, der furchtſamen (Marc. 5, 33.) Blutflüſſigen, die ſich unter dem anweſenden großen Volke befand, Muth gemacht haben, ſich auch in ihrer Angelegenheit an Jeſum zu wenden. Iſt es aber, fragt Storr, nicht ſeltſam, daß beide

Frauen gerade zwölf Jahre krank gewesen seyn sollen (Matth. 9, 20. Marc. 5, 25)? Und ist es nicht ebenso sonderbar, daß Jairi Tochter zwölf Jahre alt war, und das auf dem Hinweg geheilte Weib zwölf Jahre krank war, oder daß die Männer, in deren Hause Jesus zu verschiedenen Zeiten gesalbt wurde, der eine wie der andere Simon hießen (Marc. 4, 3. Luc. 7, 40)? Man müßte überhaupt sehr wenige Erfahrung und Lectüre haben, wenn man läugnen wollte, daß sich zu ganz verschiedenen Zeiten sehr ähnliche Dinge zutragen können. Und daß sich insbesondere während der öffentlichen Amtsverrichtungen Jesu mehrere ähnliche Fälle ergeben haben, sey theils aus den Nachrichten einzelner Evangelisten, theils aus der Natur der Sache klar *). Dieses ganze Raisonnement Storr's ist zu characteristisch, als daß es nicht hier seine Stelle mit vollem Rechte finden sollte, um uns eine klare Vorstellung seines kritischen Verfahrens zu geben. Wie unendlich wahr ist alles, was er sagt, und doch wie wenig reicht es zur Kritik der evangelischen Geschichte zu? Es ist so wahr als nur etwas seyn kann, daß es zu Kapernaum zwei Hauptleute gegeben haben kann, die einmal zu verschiedenen Zeiten einen kranken Knecht hatten. Was folgt nun aber aus dieser abstracten Möglichkeit für die geschichtliche Realität der evangelischen Erzählungen? Zunächst freilich nichts, und auch Storr selbst will die Realität des Erzählten nicht erst durch diese Möglichkeit beweisen, sondern jene thatsächliche Realität steht ihm an sich schon fest, und die zu Hülfe genommene Möglichkeit soll nur das vormals Geschehene dem modernen Bewußtseyn näher bringen. Wozu aber eine solche Vermittlung des Geschehenen durch eine Möglichkeit, welche genau betrachtet, nicht das Geringste beweist? Daß überhaupt eine Vermittlung noch nöthig zu seyn scheint, setzt voraus, daß das Geschehene doch für sich nichts so Natürliches und Wahrscheinliches ist, daß es seine unmittelbare Gewißheit in sich selbst hätte. Wie könnte dieß auch nach der Storr'schen Ansicht von der evangelischen Geschichte seyn? Um das Eigenthümliche des Storr'schen Standpunkts genauer zu analysiren, muß man verschiedene Seiten desselben unterscheiden. Man hat zunächst eine Reihe von Begebenheiten, deren factische Realität als keinem Zweifel unterliegend vorausgesetzt wird. Je weiter man aber dieselbe verfolgt, desto mehr Zweifel und Bedenklichkeiten drängen sich unwillkürlich auf. Storr nimmt alles wörtlich und buchstäblich, er kann es sich gar nicht anders denken, als daß alles, was als geschehen erzählt ist, auch wirklich so geschehen ist, wie es erzählt ist, und bis auf das Einzelnste hinaus darf

*) A. a. O. S. 352 f.

von allem, was die verſchiedenen Berichte enthalten, nicht das Geringſte fallen gelaſſen werden. Sieht man nun auch von dem Wunderbaren völlig ab, welche Geſchichte ganz eigener Art erhält man durch das unter den Evangelien ſtattfindende eigene Verwandtſchaftsverhältniß? Begebenheiten, welche mit Ausnahme einzelner mehr oder minder bedeutender Züge ihrem weſentlichen Inhalte nach ganz gleichlautend ſind, ſollen dennoch verſchieden ſeyn und ganz unabhängig von einander zu verſchiedenen Zeiten ſich zugetragen haben. Dieß iſt die nothwendige Conſequenz der Storr'ſchen Anſicht von der buchſtäblichen Wahrheit der evangeliſchen Geſchichtserzählung. So gleichlautend und durchaus identiſch zwei oder drei Erzählungen ſeyn mögen, wenn ſie auch nur in einem einzigen Nebenumſtand von einander abweichen, kann man es ſich nicht anders denken, als daß es verſchiedene Begebenheiten ſind. Um zu beweiſen, daß die Berufung des Petrus von den Evangeliſten nicht mehrfach erzählt, ſondern derſelbe wirklich wiederholt berufen worden iſt, ſagt Storr: bei Matthäus und Marcus gehe Jeſus am See Genezareth vorbei, und heiße Petrum und ſeine Brüder, da ſie eben fiſchten, und in einiger Entfernung die Söhne Zebedäi, die ihre Neze flickten, mit ſich kommen. Bei Lucas (5, 1 f.) aber halte er ſich an dem See auf, um da zu predigen, und die Fiſcher ſeyen ſowohl vor der Predigt, da ſie ihre Neze wuſchen (5, 2) — nicht auswarfen oder flickten — als auch nachher, da ſie ihre Schiffe mit den auf Jeſu Wort gefangenen Fiſchen füllten, und dem Herrn nachfolgten, beiſammen. Des wundervollen Fiſchzugs, der nach Lucas die Hauptſache geweſen, geſchehe ohnedieß bei Matthäus und Marcus gar keine Erwähnung. Auf welche zufällige Nebenumſtände wird ſo die Verſchiedenheit weſentlich gleichlautender Erzählungen gegründet! Geſetzt aber, die Uebereinſtimmung und Identität wäre noch größer, ſie erſtreckte ſich ſogar ſo weit, daß die beiderſeitigen Erzählungen nur in dem einen Nebenumſtand differirten, daß nach der einen die Jünger ihre Neze gewaſchen, nach der andern aber nicht gewaſchen ſondern geflickt haben, ſo müßte Storr, wenn er conſequent ſeyn wollte, um dieſer Einen, ſo unbedeutend ſcheinenden Differenz willen, zwei verſchiedene zu verſchiedenen Zeiten vorgefallene Begebenheiten annehmen. Denn wie können beide Erzählungen ſich auf eine und dieſelbe Begebenheit beziehen, wenn ſie auch nur in Einem Umſtand von einander abweichen? So wenig Flicken und Waſchen ein und daſſelbe iſt, ſo wenig kann alſo beidemal dieſelbe Berufung des Petrus erzählt ſeyn. Dringt ſich nun bei dieſer Conſequenz, welche ſtreng durchgeführt alle Identität des geſchichtlichen Inhalts ſelbſt in den ſynoptiſchen Evan-

gelien aufhebt, sehr natürlich der Gedanke an die Möglichkeit einer zufälligen, das Hauptfactum selbst nicht alterirenden Abweichung auf, so ist es auf der andern Seite wieder die Consequenz, welche unwillkürlich weiter führt, und mit den Voraussetzungen, von welchen die Theorie ausgeht, in Widerspruch kommt. Gibt man auch nur so viel zu, daß zwei Erzählungen in einem Nebenumstand, wie das Waschen und Flicken der Neze, unbeschadet der Identität des Hauptfactums variiren können, so läßt sich der Spielraum solcher Variationen weiter und weiter ausdehnen, und man kann zuletzt nur bei der Möglichkeit stehen bleiben, daß Erzählungen identisch sind, wenn sie auch nur einen gewissen ideellen oder factischen Mittelpunkt mit einander gemein haben. Von diesem Extrem der in seiner Theorie liegenden Consequenz ist nun zwar Storr so weit als möglich entfernt; sein Standpunkt hat nicht die Tendenz, das Gleichlautende zu identificiren, sondern vielmehr das Differente zu unterscheiden und auseinanderzuhalten, und auf einen im Factum selbst gegründeten Unterschied zurückzuführen; um so mehr kommt nun aber Storr eben auf dieser Seite, auf welcher es nicht um die Identität, sondern um die Verschiedenheit zu thun ist, auf ein das geschichtliche Bewußtseyn nicht befriedigendes Resultat. Was sich aus einer der Storr'schen Methode folgenden Behandlung der evangelischen Geschichte ergibt, ist eine Geschichte, welche ein ganz eigenes Aussehen dadurch erhält, daß sich so Vieles wiederholt, und uns immer wieder Facta begegnen, welche schon einmal dagewesen sind, und nur in einzelnen mehr oder minder bedeutenden Zügen sich von einander unterscheiden. Das Geschehene erhält so auf dem Boden der evangelischen Geschichte eine Gleichförmigkeit und Monotonie, welche gegen alle sonstige geschichtliche Analogie ist. Warum soll also dies damals der Character der Geschichte gewesen seyn, wenn er es doch sonst nicht so ist? Dieß muß nun erklärt werden und auch Storr fühlt das Bedürfniß einer Erklärung, erklärt werden aber kann es nur durch etwas Anderes, das zwischen jenes Factische und unser modernes geschichtliches Bewußtseyn vermittelnd dazwischen tritt, und es so demselben näher bringt. Dieß ist nach Storr nichts anders, als die abstracte Möglichkeit, daß in der Geschichte dasselbe auch mehrmals unter andern Umständen geschehen könne. „Was ist auch am Ende Unwahrscheinliches daran, daß zween Hauptleute in Kapernaum zu verschiedenen Zeiten einen kranken Knecht gehabt haben?“ Diese allgemeine abstracte Möglichkeit, wie sie hier in der concreten Form eines bestimmten einzelnen Falles ausgesprochen ist, ist das Prinzip der Storr'schen Geschichtsanschauung in Betreff der evangelischen Geschichte. Daß also ein

solches geschichtliches Geschehenseyn überhaupt gar wohl möglich ist, soll den evangelischen Geschichtserzählungen das Fremdartige benehmen, das sie für unser historisches Bewußtseyn haben. Ist aber dieß wirklich der Fall? Wie läßt sich aus der abstracten Möglichkeit auf die geschichtliche Wirklichkeit schließen? Was ist denn überhaupt die abstracte Möglichkeit? Ist sie? was sie in ihrer Abstractheit ist, nicht einzig dadurch, daß man von dem Concreten abstrahirt? Wie kann man aber, wenn es um geschichtlich Geschehenes sich handelt, von dem Concreten abstrahiren, da alles Geschichtliche das, was es ist, nur dadurch ist, daß es diese bestimmte Form der concreten Wirklichkeit hat? So viel Aehnliches daher auch zwei geschichtliche Begebenheiten haben mögen, nicht das Allgemeine, worin sie zusammentreffen, macht ihre geschichtliche Wahrheit und Bedeutung aus, sondern nur was sie in ihrem geschichtlichen Fürsichseyn Verschiedenes haben, und man kann daher mit Recht sagen, daß sich in der Geschichte eigentlich nichts wiederholt, weil schon ein einziger Umstand zwei der abstracten Betrachtung nach identische Begebenheiten so sehr modificirt und eine so wesentlich verschiedene Situation bewirkt, daß im Grunde nichts mehr dasselbe bleibt. Hätten die Jünger bei einer und derselben Begebenheit auch nur das einemal ihre Netze gewaschen, das anderemal geflickt, schon dieser Eine Umstand müßte alles Andere verschoben und geändert haben. Alles, was an sich dasselbe ist, wird ein wesentlich anderes, sobald die äußern Verhältnisse seiner Erscheinung nicht dieselben sind. Es ist daher überhaupt mit der bloßen Berufung auf die Möglichkeit auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung nichts ausgerichtet, weil die Geschichte es nicht mit dem Möglichen, sondern dem Wirklichen zu thun hat, was aber wirklich ist oder nicht, kann nicht nach der Möglichkeit, sondern nur nach der Wahrscheinlichkeit beurtheilt werden. Für wahrscheinlich kann aber in geschichtlichen Dingen nur das gehalten werden, was der allgemeinen geschichtlichen Analogie entspricht. Wo ließe sich aber in der Geschichte etwas solchen Begebenheiten, wie die evangelische Geschichte in so großer Zahl enthält, Analoges aufweisen? Begebenheiten, welche, wie hier, ihrem ganzen Character nach so große Aehnlichkeit mit einander haben, und doch um ein paar differirender Nebenumstände willen nicht dieselben seyn sollen, gibt es sonst nicht. Indem somit die Storr'sche Kritik dabei stehen bleibt, alles buchstäblich und wörtlich zu nehmen, und als factisch geschehen vorauszusetzen, was, wenn es wirklich geschehen wäre, die evangelische Geschichte aller geschichtlichen Analogie entrücken würde, läßt sie derselben ihre ganze Härte und Sprödigkeit, ihre völlige Fremdartigkeit

für unſer Bewußtſeyn. Der zur Vermittlung mit demſelben gemachte Verſuch hebt ſich daher, da er über die abſtrakte Kategorie des Möglichen nicht hinauskommt, in ſich ſelbſt auf.

2. Die abſtrakt kritiſche Auffaſſung.

Dogmatiſch war bisher noch immer der ganze Standpunkt zur Betrachtung des Verhältniſſes der Evangelien. Der Fortſchritt von der Harmoniſtik zur Kritik war geſchehen, ſobald auch nur auf Einem Punkte der gleichſam hermetiſch verſchloſſene Kreis, in welchem die vier Brüder einander umſchlungen hielten, entſchieden durchbrochen war. Den Anfang dazu hatte Storr wenigſtens ſoweit gemacht, daß für ihn die zum Dogma gewordene Tradition, über welche auch Bengel noch nicht hinausgedacht hatte, daß die vier Evangeliſten in keiner andern Ordnung, als nur in derſelben, in welcher ſie im Kanon ſtehen, geſchrieben haben können, nicht mehr dieſelbe bindende Auctorität hatte, indem er den Marcus als gleich ſelbſtſtändigen Verfaſſer eines Evangeliums dem Matthäus zur Seite ſtellte. Dies war aber auch im Grunde die einzige kritiſche That Storr's, und auch ſie war ihm nur ſoweit möglich, als ſie ſich zugleich dogmatiſch rechtfertigen ließ. Die dogmatiſchen Vorausſetzungen der alten Harmoniſtik ſtanden auch für Storr noch feſt, ſein kritiſches Bewußtſeyn hatte ſich von ihnen noch nicht ſo losgemacht, daß er ſich die vier Evangeliſten in einem andern Verhältniß zu einander denken konnte, als die Harmoniſtik annahm, ja er traf ſogar in den Reſultaten ſeines harmoniſtiſchen Verfahrens, zum Theil wenigſtens, mehr mit der Oſiander'ſchen als der Chemniz'ſchen Harmonie zuſammen. Allein ſeine Anſicht von der Priorität des Marcusevangeliums iſt nun doch ſchon ein Glied der langen Reihe der Hypotheſen, welche als verſchiedene, das ganze Gebiet der Möglichkeit ausmeſſende Verſuche, für die Beſtimmung des Verhältniſſes der drei ſynoptiſchen Evangelien zu einander die adäquateſte Formel zu finden, in der Geſchichte der neuteſtamentlichen Kritik eine nicht unbedeutende Stelle einnehmen und derſelben in der ganzen Periode von Eichhorn bis Strauß einen im Ganzen gleichartigen Charakter geben. Die alten dogmatiſchen Vorausſetzungen ſind nun verſchwunden, man iſt es ſich bewußt, auf einem Standpunkt zu ſtehen, auf welchem die traditionelle Auctorität nichts Bindendes mehr haben kann, die Evangelien werden jetzt nicht mehr als Schriften betrachtet, deren Verwandtſchaftsverhältniß nur in der Frage aufgefaßt werden kann, wie dieſelbe göttlich beglaubigte Geſchichte in vier ſo vielfach von einander abweichenden Schriften als daſſelbe mit ſich

identische Ganze niedergelegt seyn kann, man sieht in ihnen nur schriftstellerische Produkte, bei welchen es nur darum zu thun seyn kann, das Ursprüngliche und das Spätere, das Gemeinsame und das Besondere so zu unterscheiden und zu trennen, daß die die Entstehung und eigenthümliche Gestaltung eines jeden Evangeliums bedingenden Elemente und Verhältnisse sich mit dem möglich größten Grade der Wahrscheinlichkeit zu erkennen geben, und das ganze Verhältniß in einer klaren Auseinandersetzung vor Augen liegt. An die Stelle der bisherigen dogmatischen Betrachtung tritt nun die wissenschaftliche, rein kritische, oder vielmehr, da die Evangelien noch nicht als geschichtliche Erscheinungen, sondern nur als Produkte einer bestimmten Classe der Literatur genommen werden, zunächst nur die literarische oder abstrakt kritische, und die an ihnen sich entwickelnde Kritik ist nur eine höhere Stufe der Wortkritik, mit welcher man sich bisher beschäftigt hat; es handelt sich auch in dieser neuen Art der Kritik, der sogenannten höheren, nur um Sätze, kleinere und größere Stücke, verschiedene, bald in dieser bald in jener Form abgefaßte Schriften. Der Erste, in welchem der durch die ganze geistige Bewegung der Zeit erfolgte Umschwung des Bewußtseyns in der neutestamentlichen Kritik auf eine Epoche machende Weise sich kund that, ist unstreitig Eichhorn, dessen berühmte Einleitung *) mit dem bestimmten Bewußtseyn auftrat, wie sehr es jetzt an der Zeit sey, von der bloßen Wortkritik, welche nun schon ein hinlänglich befriedigendes Resultat erreicht habe, zu der höhern Kritik fortzugehen, für welche erst Grund und Boden gewonnen und durch mühsame Untersuchungen der Weg gebahnt werden müsse, wenn sie im Stande seyn solle, sich mit ihrer niedern Schwester zu messen. Der unmittelbare Gegenstand dieser neu sich gestaltenden höhern Kritik ist mit Ausschließung des johanneischen Evangeliums, das die schärfere kritische Betrachtung mit den übrigen kanonischen Evangelien nicht mehr in Eine Reihe zusammenstellen konnte, das so räthselhafte Verwandtschaftsverhältniß der drei synoptischen Evangelien, deren Geheimniß nun erst durch den Schlüssel der Kritik aufgeschlossen werden sollte. Der bekannteste und bezeichnendste Ausdruck für diese neue Epoche der neutestamentlichen Kritik ist die Eichhorn'sche Hypothese des Urevangeliums. Und doch fehlt es auch hier, bei aller Verschiedenheit des ganzen Standpunkts, nicht an einem unbewußt sich hindurchziehenden Faden, durch welchen die neue Hypothese selbst mit der alten Harmonistik zusammenhängt. Die Zusammenschauung der so vielfach differirenden Evangelien zur

*) Der erste die Evangelien betreffende Theil erschien im J. 1804.

Einheit ist auch hier der vorherrschende Gesichtspunkt, nur wird das Princip der allen Differenzen zu Grunde liegenden Einheit nicht in die unsichtbare Thätigkeit des in den Evangelisten als seinen Organen wirkenden heiligen Geistes, sondern materieller in eine gemeinsame Urschrift gesetzt, zu welcher sich die Differenzen der einzelnen Schriftsteller nur wie die Accidenzien zu der Substanz verhalten, und wie schon Bengel in seinem harmonistischen Interesse vor allem die mitten aus den Differenzen hervorragenden Einheitspunkte zur Orientirung über das Ganze mit scharfem Auge fixirt hatte, so hielt sich auch die Urevangeliums-Hypothese zunächst an das Gemeinsame, als das Ursprüngliche und Substanzielle. Eichhorn geht, um das Verwandtschaftsverhältniß der drei Evangelien zu erklären, von den Stücken aus, in welchen alle drei zusammentreffen. Wenn auch, sagt Eichhorn, die Worte verschieden sind, so ist doch die Ideenfolge ihrer Erzählung gleich, gleich ist der Umfang ihrer Darstellung in Ausführlichkeit oder Kürze, gleich der Gesichtspunkt, in welchem sie die einzelnen Vorfälle, Thaten und Reden Jesu auffassen, ja häufig selbst die Ordnung, in welcher sie die Denkwürdigkeiten des Lebens Jesu auf einander folgen lassen. Eine solche stellenweise sich zeigende Uebereinstimmung dreier Geschichtbücher kann nicht blos davon herrühren, daß die Verfasser derselben entweder durch persönliche Gegenwart bei den Ereignissen, die sie beschreiben, oder durch mündliche Ueberlieferung derselben eine gleich umfassende und genaue Kenntniß von ihnen erlangt hatten. Wenn sonst zwei Geschichtschreiber entweder als Zeugen oder als Referenten mündlicher Ueberlieferungen dieselben Begebenheiten niederschreiben, so erzählt sie gewöhnlich jeder nach seinem individuellen Charakter mit ganz verschiedenen Worten, nach ganz verschiedenen Gesichtspunkten, bald ausführlicher, bald kürzer, bald mit größerer, bald mit geringerer Auswahl der einzelnen Umstände, gewöhnlich auch in einer ganz abweichenden Stellung der einzelnen Merkwürdigkeiten. Eine Harmonie dreier Geschichtbücher in Worten und in Sachen, in der Anreihung einzelner Ideen und ganzer Folgen von Begebenheiten kann blos aus dem Gebrauch schriftlicher Denkmäler entstehen. Es sind daher bei der vorliegenden Frage blos zwei Fälle möglich: entweder haben sich die drei Evangelisten unter einander gebraucht, oder sie hängen von einer gemeinschaftlichen Quelle ab. Der erste Fall ist äußerst unwahrscheinlich. Es läßt sich vielmehr von Abschnitt zu Abschnitt darthun, daß keiner der drei Evangelisten in seiner heutigen Gestalt den andern in allen den Stellen, die allen dreien gemein sind, könne vor Augen gehabt haben. Zur Erklärung der oft wörtlichen

Harmonie der drei Evangelisten bleibt keine andere Auskunft, als die Hypothese von einer gemeinschaftlichen Quelle übrig, aus der sie alle drei müssen geschöpft haben. Sie enthielt alle Hauptmerkwürdigkeiten des Lebens Jesu in einem guten Zusammenhang, nur im ersten Theile nicht ganz chronologisch richtig gestellt, weßwegen dieser Theil bei Matthäus umgestellt worden ist, war in aramäischer Sprache abgefaßt, und wurde darauf durch verschiedene Hände überarbeitet und vermehrt. Der Ursprung so vieler Variationen des griechischen Ausdrucks erklärt sich, sobald man an drei verschiedene, von einander unabhängig gemachte Uebersetzungen aus einem hebräischen oder chaldäisch-syrischen Original denkt, worauf ohnehin schon die vorkommenden Uebersetzungsfehler führen. Da das Urevangelium nur die noch rohe Gestalt des ersten Entwurfs gehabt haben kann, indem man ja ohne Ungereimtheit nicht annehmen kann, daß die Evangelisten, die doch meistens nur übersetzen, die vollkommene Darstellung ihres Urtextes in eine unvollkommene, die vollständige in eine unvollständige, die runde in eine abgebrochene verwandelt haben, so haben wir in keinem unserer drei Evangelien durchweg den reinen Urtext, sondern der erste kurze Entwurf ist durch mancherlei Hände hindurchgegangen, ehe er für die drei noch vorhandenen Evangelien verarbeitet worden ist. Abschreiber und Besitzer einer Abschrift, auch wohl Uebersetzer in's Griechische trugen nach ihrer individuellen Kenntniß der Lebensgeschichte Jesu, als Zeugen oder als Referenten aus dem Munde glaubwürdiger Menschen nach, was sie in der Handschrift, die sie abschrieben oder lasen, oder übersetzten, vorbeigelassen fanden, und diese Zusätze und Aenderungen vermehrten auch unsere Evangelisten noch, als sie diesen ersten Entwurf des Lebens Jesu bei ihren ausführlichen Biographien zum Grunde legten. Wer die ersten Concipienten solcher Bereicherungen waren, weiß man nicht; sie können von den Besitzern, den Abschreibern des Urtextes, von seinen Uebersetzern herrühren; nur dann, wenn zwei Evangelisten gleiche Bereicherungen haben, läßt sich voraussetzen, daß sie dieselben nicht zuerst niederschrieben, sondern in der von ihnen gemeinschaftlich gebrauchten Urschrift vorgefunden haben. Da es neben Verschiedenheiten, welche unabhängig gemachte Uebersetzungen voraussetzen, auch wörtliche Uebereinstimmungen gibt, die alles unabhängige Uebersetzen auszuschließen scheinen, so muß man annehmen, daß von dem Urevangelium früh eine griechische Uebersetzung verfertigt worden ist, die von drei von einander unabhängigen Uebersetzern, welche von drei durch Ueberarbeitung und Vermehrung veränderten aramäischen Exemplaren des Urevangeliums griechische Ausgaben ver-

anſtalten wollten, zur Erleichterung und Abkürzung ihrer Arbeit zu Hülfe genommen wurde. So mußte ein Wechſel von Verſchiedenheit und wörtlicher Harmonie entſtehen *).

So weit mußte die Hypotheſe Eichhorn's dargelegt werden, da ſie, wie von ſelbſt erhellt, ſehr complicirter Natur iſt. Wir ſind aber auch jetzt noch nicht mit ihr zu Ende. Bis jetzt iſt nämlich blos erklärt, wie man ſich die Entſtehung derjenigen Abſchnitte zu denken hat, welche den drei Evangeliſten gemeinſam ſind, aber doch bei ihnen ſelbſt wieder mehr oder minder verſchieden lauten. Es gibt aber als Vermehrungen des Evangeliums ſolche Abſchnitte, welche nur in zwei Evangelien oder nur in Einem gefunden werden. Die letztern kommen hier für uns nicht weiter in Betracht, aber wie ſind die Abſchnitte zu erklären, welche, um zunächſt bei dieſen ſtehen zu bleiben, Matthäus und Marcus mit einander gemein haben? Eichhorn ſtellt auch hier den allgemeinen Satz voran: Eine Uebereinſtimmung zweier Geſchichtſchreiber, die ſich bis auf den gleichen Umfang der ausgehobenen Merkwürdigkeiten von einer Begebenheit, bis auf die Worte ihrer Darſtellung, bis auf den Platz, wo ſie eingerückt iſt, ob man gleich keine Chroniken vor ſich hat, gleich bleibt, kann niemals von einer gleich großen, blos mündlichen Bekanntſchaft mit der Begebenheit ſelbſt herrühren. Zeichnen auch zwei Zeitgenoſſen und wirkliche Zeugen von einander unabhängig einerlei Begebenheit auf, ſo faßt ſie doch jeder auf ſeine eigenthümliche Weiſe auf. Stimmen aber zwei Geſchichtſchreiber in Sachen und Worten mit einander überein, ſo erklärt man dieſe Erſcheinung daraus, daß ſie entweder einander ſelbſt, oder daß ſie dieſelben Quellen gebraucht haben. Einer von dieſen beiden Fällen muß auch bei Matthäus und Marcus in den in Frage ſtehenden Abſchnitten ſtatthaben. Den erſtern Fall kann niemand annehmen, d. h. unmöglich können Matthäus und Marcus einander gebraucht haben, weil neben aller Harmonie dieſer Abſchnitte doch auch große Verſchiedenheiten von mancherlei Art vorkommen. Es bleibt alſo nur der zweite Fall übrig. Matthäus und Marcus haben ſich in den ihnen gemeinſchaftlichen Abſchnitten an einerlei Quelle gehalten, aus welcher ihnen das Gemeinſchaftliche zufloß. Dieſe Abſchnitte waren urſprünglich in hebräiſcher Sprache abgefaßt, und wir leſen ſie in Matthäus und Marcus in zwei verſchiedenen Ueberſetzungen. Außerdem ſind aber dieſe Abſchnitte durch verſchiedene vermehrende Hände gegangen. Denn ſo gleich auch die beiden Evangeliſten in den Merkwürdigkeiten ſind, die ſie von jeder in dieſen Abſchnitten enthaltenen Rede oder Begebenheit auffaſſen, ſo flie-

*) A. a. O. S. 148 f.

ſen doch zwiſchen denſelben einzelne Momente von größerem oder geringerem Umfang mit ein, welche jedem eigen ſind. Bis alſo der hebräiſche Text dieſer Abſchnitte in Matthäus und Marcus ſeine jetzige vollendete Geſtalt erhalten hat, ſind mannigfaltige Veränderungen mit ihm vorgefallen. Wahrſcheinlich iſt er durch verſchiedene Hände gegangen, deren jede das Ihrige dazu beigetragen hat, ihn mehr oder minder umzubilden. Die wichtigſten und umfaſſendſten Abänderungen mögen von den beiden Evangeliſten ſelbſt herrühren, nur läßt ſich freilich nie beſtimmen, wie vieles ſie dabei ſchon vorgefunden haben. Nehmen wir nun noch dazu, daß nach derſelben Analogie auch die Entſtehung der Abſchnitte gedacht werden muß, welche theils Marcus und Lucas, theils Matthäus und Lucas mit einander gemein haben, ſo ergibt ſich hieraus erſt der Umfang und die complicirte Geſtalt der ganzen Hypotheſe *). Ihre größte Eigenthümlichkeit beſteht demnach darin, daß ſie unter den Evangeliſten in allem demjenigen, was ſie mit einander gemein haben, keine unmittelbare Berührung ſtattfinden läßt, keiner hat unmittelbar von dem Andern etwas, alles muß erſt durch verſchiedene eingeſchobene Mittelglieder vermittelt werden; wenn ſie daher mit einander zuſammentreffen, ſo geſchieht es nur deswegen, weil ſie aus einer gemeinſchaftlichen Quelle geſchöpft haben, und zwar einer ſchriftlichen, denn nur unter Vorausſetzung einer ſolchen Quelle läßt ſich eine ſo genaue wörtliche Uebereinſtimmung, wie ſie bei den drei ſynoptiſchen Evangelien ſtattfindet, genügend erklären.

Die Eichhorn'ſche Urevangeliumshypotheſe beruht auf der Vorausſetzung, daß das, was ſo nahe verwandt iſt, und wörtlich übereinſtimmt, urſprünglich Eins geweſen ſeyn muß. Wenn auch dieſer Gedanke, in ſeiner Anwendung auf die Evangelien genauer verfolgt, nicht gerade auf eine Einheit in der Form eines Urevangeliums führt, ſo iſt er doch an ſich ſehr einleuchtend. Da nun Eichhorn von einer an ſich richtigen Vorausſetzung aus ſeine Hypotheſe ſehr ſcharfſinnig und gewandt durchgeführt hat, ſo nimmt ſie in der Geſchichte der neuern Kritik mit Recht eine ſehr bedeutende Stelle ein, und ſo wenig man auch jetzt noch über ihren innern Werth ſehr verſchiedener Anſicht ſeyn kann, ſo bleibt ihr in jedem Falle das Verdienſt, ſchon durch den Widerſpruch, welchen ſie gegen ſich hervorrief, die kritiſche Bewegung in einer Zeit ſehr gefördert zu haben, in welcher erſt verſchiedene Wege verſucht werden mußten, um der Wahrheit näher zu kommen. Die drei Kritiker, welche zunächſt in Betracht kommen, Hug, Gieſeler, Schleiermacher, haben für die neuen Anſichten, welche ſie über

*) A. a. O. S. 504 f.

das Verhältniß der drei Evangelien aufstellten, ihren Ausgangspunkt in der Eichhorn'schen Hypothese, von welcher aus allein der weitere Entwicklungsgang der neuern Kritik richtig aufgefaßt werden kann.

Gegen die Eichhorn'sche Ansicht konnte sehr Verschiedenes eingewendet werden, man konnte fragen, ob die Entstehung eines solchen Entwurfs an sich wahrscheinlich sey, ob das Bedürfniß eines solchen Leitfadens für den apostolischen Unterricht stattgefunden habe, ob nicht ein solcher Entwurf gar zu kurz und dürftig gewesen seyn müßte, wenn die gesammte Evangelien-Literatur auf ihn als ihre ursprüngliche Einheit soll zurückgeführt werden können, ob nicht auch irgend eine geschichtliche Spur des Daseyns eines solchen Evangeliums sich nachweisen lassen müßte, wenn es ein solches je gegeben hätte; aber abgesehen von diesen und andern ähnlichen Einwendungen konnte schon so Manches, was diese Hypothese zu ihrer Voraussetzung hatte, in Anspruch genommen werden. Hug hat sich besonders an die Alternative gehalten, von welcher Eichhorn ausging, entweder habe Einer die Schrift des Andern gesehen und gebraucht, oder sie haben aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft; da nun die erste dieser Alternativen sich nicht denken lasse, so müsse folglich die zweite mit allen jenen Combinationen angenommen werden, durch die es möglich werde, alle Erscheinungen in Absicht auf Sprache und Ausdruck und in weiterer Hinsicht zu erklären. Aus welchen Gründen läßt sich nun, fragt Hug, die erste Alternative nicht denken? Sie weichen, sage man, von einander ab, in der Ordnung und Stellung der Begebenheiten, in chronologischen Bestimmungen, stellen Reden und Begebenheiten anders dar, widersprechen sogar einander, dieß seyen die Data, auf welche man jene Hypothese stütze, man solle sich aber dasselbe Problem an zwei andern Schriftstellern vor Augen stellen, an Livius und Polybius. Beide stimmen so oft nicht mit einander überein, sie widersprechen sich sogar, ob man nun hieraus schließen dürfe, daß keiner den Andern gekannt habe, weder Livius den Polybius, noch Polybius den Livius, bekanntlich berufe sich ja Livius öfters ausdrücklich auf den Polybius. Es konnte also ein Geschichtschreiber seinen Mitwerber über denselben Gegenstand gelesen haben, und doch auf sein eigenes Urtheil nicht verzichten, seine besondern Erfahrungen geltend machen, und durch weitere Erkundigungen es den frühern Schriftstellern zuvor zu thun suchen, er konnte ihn gelesen haben und doch Manches anders auffassen. Warum will man nun, was bei Profanschriftstellern als wahr und gültig anerkannt wird, nicht auch auf die Verfasser der Evangelien anwendbar finden? Warum sollte einer, der das Werk eines Andern vor sich hat, nicht

auch von ihm abweichen dürfen? Liegt der Grund davon außer ihnen oder in ihrer Geſinnung? Eine äußere Nöthigung, ein Verbot gibt es deßhalb nicht, es müßten alſo nur eigene Rückſichten auf ihre Verhältniſſe, ein gewiſſes Einverſtändniß ihnen dieſen Zwang auferlegt haben, was ſich nicht denken läßt. Man müſſe beinahe glauben, das Verfahren der neuern Kritik beruhe darauf, daß man hier eine Stelle aus dem Matthäus heraus ziehe, dort aus dem Marcus oder Lucas, und dann aus ihrer Verſchiedenheit den Schluß ziehe, keiner von ihnen hat das Buch des Andern geleſen, weil er ſonſt nicht hätte von ihm abweichen dürfen. Wollte man damit nur ſo viel ſagen, Marcus hätte an einer ſolchen Stelle nicht von Matthäus, Lucas nicht von Marcus u. ſ. w. abgehen können, weil der Bericht deſſelben der genauere ſey, woher man das voraus ſchon wiſſe, da doch der hiſtoriſche Charakter dieſer Schriftſteller erſt Gegenſtand der Unterſuchung ſey. Aus einzelnen Stellen laſſe ſich nichts dergleichen mit Sicherheit behaupten, da es verſchiedene Urſachen der Abweichungen geben könne, die wir ſämmtlich nicht wiſſen, bis man über die Eigenthümlichkeit eines jeden dieſer Schriftſteller für ſich und vergleichungsweiſe eine deutliche Erkenntniß erlangt habe. Dazu aber werde erfordert, die Anlage eines jeden dieſer Werke aufzudecken, ſeine eigene Methode in der Darſtellung und Ausführung, und die an ihm hervortretenden beſondern Züge genauer aufzufaſſen. Erſt wenn dieß geſchehen, könne man ſicherer und richtiger darüber urtheilen, in welchem Verhältniß dieſe verſchiedenen Darſtellungen zu einander ſtehen, welche von ihnen eine andere zur Vorausſetzung habe u. ſ. w.*) In allen dieſen Einwendungen gegen die Hypotheſe des Urevangeliums muß man Hug vollkommen Recht geben, die Kritik hat nichts mehr zu vermeiden, als den Fehler, Vorausſetzungen zu machen, welche nicht hinreichend begründet ſind, jede unhaltbare Vorausſetzung macht die ganze Anſicht, die auf ſie gebaut wird, unſicher und willkürlich; wenn aber ſodann Hug von der negativen Seite ſeiner Anſicht von dem Verhältniß der drei Evangelien zu der poſitiven Behauptung fortgeht, die drei Evangelien ſeyen in keiner andern Ordnung geſchrieben, als derſelben, in welcher ſie in unſerem Kanon ſtehen, und ſie haben in keiner andern Ordnung geſchrieben werden können, ſo kommt er mit ſeinen eigenen Prämiſſen in Widerſpruch. Dieß iſt offenbar der Fall, wenn Hug gegen die Griesbach'ſche Anſicht von dem Verhältniß des Marcus zu den beiden andern bemerkt, wenn Marcus den Matthäus und Lucas zur Baſis ſeiner Schrift gemacht hätte, ſo hätte er ganz anders verfahren müſſen. Lucas zeichne ſich

*) Einl. in die Schriften des N. T. Bd. 2. S. 4 f.

durch Reichthum und Menge von Begebenheiten aus, die Marcus ganz unberührt gelassen habe. Hätte sie Marcus gekannt, und aus der Schrift des Lucas in Verbindung mit der des Matthäus ein Drittes zu Stande zu bringen den Vorsatz gehabt, so hätte er das Wichtigste bei Lucas nicht so durchgängig unbeachtet und unbenützt lassen können. Er habe sich allein an die Fakta bei Matthäus gehalten, folglich sprechen die vorliegenden Proben nur allein für den Gebrauch des Matthäus. Es müßte, welchen Zweck man sich auch bei Marcus bei der Abfassung seines Evangeliums denke, doch wunderbar seyn, daß er unter den vielen Nachrichten und Lehrvorträgen des Lucas beinahe nichts, und im Gegentheil von Matthäus alles brauchbar gefunden habe. Würde er aber sein Evangelium aus Matthäus und Lucas zugleich genommen haben, so würde für Marcus an seinem Buche gar nichts Eigenes übrig bleiben, und wir müssen uns dahin bescheiden, daß er als Schriftsteller nichts geleistet, sondern das zusammengeschrieben habe, was jeder bei Matthäus und Lucas selbst lesen konnte, somit eigentlich eine überflüssige Arbeit unternommen habe. Woher kann man aber, muß hier gefragt werden, so bestimmt wissen, daß Marcus nicht auch ein Evangelium schreiben konnte, das als ein Auszug aus den beiden andern Evangelien uns freilich eine ziemlich überflüssige Arbeit zu seyn scheint, aber doch für ihn ein besonderes, in den Verhältnissen jener Zeit gegründetes Interesse haben konnte. Gesetzt, wir könnten ein solches Interesse nicht näher beurtheilen, so müssen wir es uns doch als möglich denken, daß ein solches stattgefunden habe, aber es entsteht dann erst noch die weitere Frage, ob nicht, wenn unter der Voraussetzung dieser Möglichkeit das Evangelium des Marcus darauf angesehen wird, es selbst in dem Fall, wenn man es seinem materiellen Inhalt nach nur für einen Auszug aus den beiden andern halten sollte, doch im Ganzen in einem ganz andern Lichte erscheint. Man kann gegen Hug im Allgemeinen ebenso argumentiren, wie er gegen Eichhorn argumentirt. Kann man es nicht geradezu für unmöglich halten, daß von den Evangelisten der Eine den Andern benützt hat, so kann man es auch nicht für schlechthin undenkbar erklären, daß das Marcusevangelium aus den beiden andern entstanden ist. Man kann überhaupt nicht behaupten, daß dieser oder jener Fall an sich nicht möglich gewesen wäre, ehe man die ganze Anlage jedes einzelnen Evangeliums aus ihm selbst so genau als möglich erforscht hat.

Von einer andern Seite hat Gieseler*) die Hypothese des Urevangeliums

*) Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. 1818.

angegriffen. Was an ihr zunächſt auffallen muß, iſt die große Zahl von Mittelgliedern, welche zur Erklärung der unter den Evangeliſten ſtattfindenden Uebereinſtimmung eingeſchoben werden, noch mehr aber muß man ſich daran ſtoßen, daß es nur Mittelglieder ſchriftlicher Art geweſen ſeyn ſollen, daß überhaupt dieſe Hypotheſe keinen andern Weg zu kennen ſcheint, als den des ſchriftlichen Verkehrs. Hierin liegt der Grund, warum Gieſeler den Uebergang von der Eichhorn'ſchen Anſicht auf die ſeinige auf folgende Weiſe macht: Die verſchiedenen Darſtellungen der Hypotheſe von einem Urevangelium haben nur den Werth, daß ſie die Möglichkeit verdeutlichen, vermittelſt jener Hypotheſe das Verhältniß der Evangelien genetiſch zu erklären. Mit ihnen falle die Hypotheſe im Allgemeinen durchaus nicht, und es könne auch dieſer nicht als ein Mangel vorgeworfen werden, daß ſie nicht in einer genau beſtimmten Form auftreten könne, denn dazu ſeyen wir von allen Data zu ſehr entblößt. So wenig aber dieſer Hypotheſe eine mangelhafte Erklärung des Faktums vorgeworfen werden könne, ſo viel ſtehe ihr in hiſtoriſcher Hinſicht entgegen. Sie ſetze hiſtoriſche Fakta ohne Zeugniſſe voraus, und müſſe deßhalb nothwendig ſich auch hiſtoriſch rechtfertigen. Die Behauptung, daß die Kritik aus dem Verhältniſſe der Evangelien zu einander ebenſo nothwendig die Exiſtenz eines Urevangeliums ſchließe, als der mathematiſche Geograph aus Petrefakten, die in ſüdlichen Ländern gefunden werden, beweiſe, daß dieſe Länder einmal ein nördliches Clima hatten, zerfalle in ſich ſelbſt, ſobald ein anderer hiſtoriſch erwieſener Weg ebenſo gut jenes Verhältniß erkläre. Wenn alſo dieſe Schutzmauer der Hypotheſe, womit ſie ſich gegen alle Anfälle der Geſchichte wehre, die Behauptung, daß das Verhältniß der Evangelien in ſich nothwendig ein ſchriftliches Urevangelium vorausſetze, niedergeriſſen ſey, ſo könne ſie ſich vor einer andern Hypotheſe, die das Faktum ebenſo gut erkläre, nur auf hiſtoriſchem Wege den Vorzug verdienen, durch den Beweis, daß ſie ſich der Geſchichte am beſten anſchließe. Wenn dagegen dargethan ſey, daß 1. jene Hypotheſe durchaus keine hiſtoriſche Spuren mit Sicherheit für ſich benützen könne; 2. daß viele hiſtoriſchen Data ihr widerſprechen, und 3. daß ein anderer Weg, der ſich hiſtoriſch rechtfertigen laſſe, die Entſtehung der Evangelien in ihren jetzigen Verhältniſſen zu einander völlig erkläre, ſo müſſe unſtreitig dieſer, ſofern er den an eine hiſtoriſche Hypotheſe geſtellten Forderungen beſſer entſpreche, den Vorzug verdienen. Dieſen Weg findet Gieſeler in der hiſtoriſch begründeten Behauptung, daß in dem früheſten apoſtoliſchen Zeitalter das Evangelium zum Behuf der Lehrvorträge nicht aufgeſchrieben, ſondern nur mündlich fortgepflanzt

worden sey. Die Apostel, die nach ihrer Bildung wohl nur durch Nothwendigkeit zum Schreiben bewogen werden konnten, haben anfangs keine solche Aufforderungen dazu gehabt, denen sie nicht durch mündliche Mittheilung hätten genug thun können. Auch in der Eigenthümlichkeit ihrer Lage und ihrer Denkungsart lassen sich Seiten auffinden, die dem Gebrauche einer Diegese als Hülfs- und Beglaubigungsschrift geradezu widersprechen, und in ihren Schriften vereinige sich alles nur mit der Annahme, daß sie das Evangelium nur mündlich gepredigt haben. Gieseler sucht sodann weiter zu zeigen, daß die Hypothese von einem mündlichen Urevangelium die Harmonie der Evangelien vollständiger erkläre als die übrigen Hypothesen. Denn 1. daß alle drei Evangelisten eigenthümliche, aber auch je zwei und zwei und alle drei gemeinschaftliche Abschnitte haben, erkläre sich, wenn man annehme, daß jene mündliche Norm nicht eine auf einem Concil bestimmte Fessel war, sondern unter den Aposteln bei der öftern Wiederholung derselben Erzählungen wie von selbst entstand. Bei den nachher unabhängig von einander schreibenden Evangelisten mußte eine verschiedene Auswahl des vorhandenen Reichthums entstehen, die sich theils nach der Individualität eines Jeden, theils nach der Verschiedenheit derjenigen bestimmte, für welche die Syngraphe verfertigt wurde. 2. Die gleiche Anordnung der Erzählungen mache wohl die wenigsten Schwierigkeiten. Denn wenn die Begebenheiten des Lebens Jesu den Evangelisten von der höchsten Wichtigkeit scheinen mußten, so habe ihnen die Kenntniß der Reihenfolge derselben nicht gleichgültig seyn können. Die Abweichungen erklären sich aus der Freiheit, die der mündliche Evangelientypus ihnen lassen mußte. 3. Daß die Sprache aller drei Evangelisten, selbst die des Lucas, der doch sonst wohl der reinern griechischen Sprache mächtig war, ein hebraizirendes Griechisch sey, erkläre sich am treffendsten aus dieser Annahme einer durch den steten Gebrauch einmal sanctionirten mündlichen Quelle, weil es sonst unbegreiflich bliebe, warum Lucas, der für die Griechen schrieb, nicht die vorhandenen Berichte in einer für die Griechen mehr angemessenen Sprache verarbeitete. Es leuchte ferner von selbst ein, daß wenn ein solcher mündlicher Typus Grundlage unserer Evangelien war, ein solches gleiches Zusammentreffen im Ausdruck, gemischt mit Abweichungen in oft unbedeutenden Synonymen und mit Eigenthümlichkeit in Hinzufügung einzelner Umstände und in Umstellung oder veränderter Darstellung derselben Gedanken entstehen mußte, wie wir es in unsern Evangelien finden. — Auch diese Hypothese gibt keine befriedigende Lösung der hier vorliegenden Aufgabe. Wie das schriftliche Urevangelium, wenn man

einmal dieſe Hypotheſe ſo weit ausbildet, wie von ihren Vertheidigern geſchehen iſt, die Uebereinſtimmung weit beſſer erklärt, als die Verſchiedenheit der einzelnen Evangelien, indem die vorausgeſetzte Abhängigkeit von ſchriftlichen Quellen der Individualität der einzelnen Schriftſteller gar zu wenig Spielraum zu laſſen ſcheint, ſo macht dagegen das mündliche Urevangelium die Verſchiedenheit weit begreiflicher als die Uebereinſtimmung. Denn wie ſoll man es ſich erklären, daß die drei Evangeliſten, wenn ſie den Inhalt ihrer Evangelien aus der gemeinſamen Tradition nahmen, nicht blos in der Sache, ſondern auch im Ausdruck ſo wörtlich zuſammenſtimmen, wie dieß der Fall iſt? Und noch weniger läßt ſich denken, wie dieſe Uebereinſtimmung auch wieder nur theilweiſe ſtattfindet, nicht bei allen drei zuſammen, ſondern nur bei zwei derſelben. Soll auch dieſes wörtliche Zuſammentreffen bei zwei Evangeliſten ſeinen Grund in der Tradition haben, ſo muß es verſchiedene Zweige der Tradition gegeben haben. War aber einmal die mündliche Tradition ſo in ſich getheilt und geſpalten, wie wir es hier in jedem Falle ſehen, iſt hieraus nicht weiter zu ſchließen, daß die mündliche Tradition überhaupt immer etwas ſo Wandelbares und auf verſchiedene Weiſe ſich Modificirendes iſt, daß eine wörtliche Uebereinſtimmung, wie ſie bei allen Abweichungen in einem ſo großen Theile der evangeliſchen Geſchichte ſtattfindet, das größte Räthſel ſeyn müßte? Geläugnet kann freilich nicht werden, daß nichts natürlicher und nothwendiger iſt, als die Annahme, daß die evangeliſche Geſchichte ſich zuerſt nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung fortpflanzte, auch noch in der Folge muß ſie eine fortgehende Quelle der evangeliſchen Geſchichtserzählung geweſen ſeyn, und einzelne Zeugniſſe, wie das bekannte von Papias, beweiſen, welches Gewicht man auf ſie ſelbſt dann noch legte, als es ſchon geſchriebene Evangelien gab; wollte man aber alles, was unſern Evangelien voranging, einzig nur auf die mündliche Tradition zurückführen, ſo würde dieß ſchon mit dem Vorwort des Lucasevangeliums nicht recht zuſammenſtimmen.

Im Gegenſatze gegen die Eichhorn'ſche Hypotheſe vom Urevangelium hat ſich noch eine Anſicht vom Urſprung der drei Evangelien gebildet, welche im Grunde einen vermittelnden Weg einſchlägt. Schleiermacher *) findet den Punkt, an welchem Eichhorn angefangen habe, zu irren, um auf eine ſo wunderliche, und ſobald man ſie zu einer lebendigen Anſchauung bringen wolle, ſo unhaltbare Vorſtellung zu kommen, in einem nicht gehörig begründeten Dilemma. Warum, fragt Schleiermacher, ſoll die Harmonie der drei Evangeliſten

*) Kritiſcher Verſuch über die Schriften des Lukas. Erſter Theil. 1817. Einl.

nicht anders zu erklären seyn, als daß sie entweder einander benützt oder aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben? Kommen doch hernach gleich selbst mehrere gemeinschaftliche Quellen zum Vorschein, warum bleibt man nicht vorn herein bei der Mehrheit stehen? Denn dieser oft wiederkehrende Wechsel von gemeinschaftlichen und eigenthümlichen Geschichtstheilen deutet doch an sich auf nichts Anderes, als auf mehrere früher vorhandene Quellen, welche die Evangelisten theils mit einander gemein gehabt haben, theils nicht, und jede Abweichung in der Ordnung des Gemeinschaftlichen macht das zu Grunde liegen Einer über das Ganze sich erstreckenden Urschrift, an welcher bei der großen Dürftigkeit des Inhalts die Ordnung gerade die Hauptsache gewesen seyn müßte, unwahrscheinlich. Stellt man sich die Frage so: was haben wir uns wahrscheinlich früher zu denken, Eine zusammenhängende aber magere Erzählung oder viele aber ausführliche Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten, so kann man sich nur für das Letztere entscheiden. Für die erste Verkündigung des Evangeliums waren schriftliche Nachrichten vom Leben Christi kein Bedürfniß, wenn also die Apostel und die ersten thätigen Jünger kein Bedürfniß haben, sich mit schriftlicher Aufzeichnung zu befassen, so ist auf keine Weise wahrscheinlich, daß die christliche Geschichtschreibung, in welcher Gestalt es auch sey, aus freiem Triebe von ihnen ausgegangen. Sondern wir müssen etwas tiefer hinabsteigend wohl sagen, die erste Quelle sey gewesen das billige und natürliche Verlangen solcher, die an Jesum gläubig geworden, ohne ihn selbst gekannt zu haben. Diese gewiß wollten gern etwas Näheres von seinem Leben erfahren, in den öffentlichen Versammlungen der Christen wurde dieß Verlangen der Christen wohl nur sehr zufällig und sparsam gestillt; Reichlicheres und Ausführlicheres konnten sie nur im vertrauten Umgang auf ausdrückliches Befragen erfahren. Und so wurde viel Einzelnes erzählt und vernommen, das Meiste wohl ohne aufgeschrieben zu werden, aber gewiß wohl wurde sehr bald Manches aufgeschrieben, theils von den Erzählern selbst, wie etwa jeder in den Fall kam, über eine einzelne Begebenheit, von der er vorzüglich gute Auskunft geben konnte, vielfach befragt zu werden, denn dann wurde das Schreiben eine Bequemlichkeit und Zeitersparung. Noch mehr aber wurde gewiß aufgeschrieben von den Forschenden, zumal von Solchen, die den Erzählern nicht immer nahe blieben und gern selbst wieder das Erforschte Vielen mittheilen wollten, die vielleicht nie einen Augenzeugen benutzen konnten. So sind einzelne Begebenheiten und einzelne Reden aufgezeichnet worden. Solcher Sammlungen konnten schon viele vorhanden seyn,

größere und kleinere, einfache und aus mehreren zusammengesetzte, nicht nur ehe eine von ihnen ein öffentliches Ansehen erlangte, sondern auch ehe noch eine davon ein ordentliches Buch habe vorstellen wollen mit Anfang und Schluß. Was nun unsere Evangelien betrifft, so meinte Schleiermacher, man habe bisher fast einseitig die comparative Ansicht verfolgt, so scheine es fast nothwendig zur Förderung der Sache, daß man für's erste ebenso einseitig die andere Hälfte nachbringe, und aus der Betrachtung eines jeden dieser drei Bücher für sich, indem man darauf achte, wie und nach welcher Regel oder aus welchen Gesichtspunkten die einzelnen Begebenheiten mit einander verbunden sind, und hiebei auf das wahrscheinlich frühere Vorhandenseyn einzelner Erzählungen und Sammlungen Rücksicht nehme, so zuvörderst zu entscheiden suche, ob das Buch mittelbar oder unmittelbar und durch was für eine Art von Bearbeitung aus solchen frühern Bearbeitungen entstanden seyn könne, oder nicht. Die Ergebnisse dieser Bemühung aber dürfe man freilich für sich noch nicht als vollkommen entscheidend ansehen, sondern nachdem man alle drei Evangelien auf diese Weise betrachtet habe, müsse man dann noch zusehen, ob auch ihr Verhältniß unter einander diesen Ergebnissen nicht widerspreche, müsse feststellen, ob irgend eine Voraussetzung, um dieses Verhältniß zu begreifen, nothwendig müsse gemacht werden. Auf das Letztere hat sich Schleiermacher nicht eingelassen, um so mehr aber soll sein kritischer Versuch über das Evangelium des Lucas eine Lösung der erstern Aufgabe seyn. Allein die Art und Weise, wie Schleiermacher dieses Evangelium analysirte, und aus den Uebergangs- und Schlußformeln und verschiedenen andern Kennzeichen auf seine Zusammensetzung aus sehr verschiedenen größern und kleinern Stücken schließen wollte, hat keinen Beifall gefunden, und die kritische Frage in Betreff der Evangelien nur wenig gefördert. Die Schleiermacher'sche Evangelienkritik ist willkürlich, künstlich scharfsinnig, kleinlich und im Ganzen nur zerstückelnd und auflösend.

Das Verhältniß, in welchem die drei hier entwickelten Hypothesen zu einander stehen, macht es von selbst begreiflich, wie die eine immer wieder eine andere hervorrief. Da jede derselben zu einem so wenig befriedigenden Resultat führte, so kann es nicht befremden, daß man die der alten Harmonistik zu Grunde liegende Ansicht, welcher zufolge der spätere Schreiber den frühern benützt haben sollte, aufs neue in's Auge faßte, um in ihr den aus dem Labyrinthe der Hypothesen herausführenden Faden zu entdecken. Aber auch die auf diesem Wege sich bildende Ansicht konnte nur in der Gestalt einer

neuen Hypotheſe auftreten. So weit konnte man in keinem Falle zu der alten Anſicht ſich zurückwenden, daß man auch das Verhältniß, in welchem die drei ſynoptiſchen Evangelien im Kanon auf einander folgen, für ein abſolut bindendes gehalten hätte. Glaubte man ſich das Verwandtſchaftsverhältniß nur aus der Vorausſetzung erklären zu können, daß der Eine den Andern vor ſich gehabt und benützt habe, ſo hatte man die völlig freie Wahl, ſich die Ordnung, in welcher dieß geſchehen ſeyn ſollte, ſo oder anders zu denken, und konnte jeden der verſchiedenen an ſich möglichen Fälle vorausſetzen. Auch hier kamen alſo neue Hypoth ſen zum Vorſchein, und an die mit ihren bezeichnenden Namen uns ſchon bekannten Hypotheſen des Urevangeliums, der Tradition und der Diegeſen, ſchließt ſich auch noch die ſogenannte Benützungs-Hypotheſe in ihren verſchiedenen Formen an. Was auch ſie gegen ſich hat, bedarf keiner weitern Auseinanderſetzung; es iſt von ſelbſt klar, welche Willkür die Hand im Spiele gehabt haben müßte, wenn man in irgend einem der verſchiedenen an ſich möglichen Fälle ſich erklären wollte, warum der nachfolgende Evangeliſt den vorangehenden gerade auf dieſe beſtimmte Weiſe, mit dieſen Auslaſſungen und dieſen oft ſo zufällig ſcheinenden Veränderungen benützt habe. Da jedoch, genau betrachtet, das Verhältniß des Matthäus und Lucas geſchichtlich ſo feſt ſteht, daß nicht wohl ein mit zureichender Wahrſcheinlichkeit begründeter Zweifel hierüber entſtehen kann, ſo kommen die bei der Benützungs-Hypotheſe überhaupt möglichen Fälle vorzugsweiſe auf die zwei das Marcusevangelium betreffenden zurück. Als das kürzeſte der drei ſynoptiſchen Evangelien kann es ebenſo gut das erſte als das letzte derſelben ſeyn, ebenſogut der erſte noch wenig ausgeführte Entwurf der evangeliſchen Geſchichte, als ein Auszug aus den ſchon vorhandenen ausführlicheren Evangelien. Zum erſten aller Evangelien hatte es ſchon Storr gemacht, zum letzten Griesbach. Welchen Spielraum die Hypotheſe auch in dieſer Beziehung noch bei den neueſten in dieſelbe Kategorie gehörenden Kritikern hat, iſt an de Wette und Credner zu ſehen. Während de Wette *) die Annahme für die natürlichſte hält, Marcus habe die beiden andern Evangeliſten benützt, und ſein Evangelium ſey, da es faſt nur aus Stücken der beiden andern Evangelien zuſammengeſetzt ſey, als ein Auszug aus dieſen anzuſehen, läßt Credner **) unſer jetziges Matthäusevangelium theils aus einer Sammlung von Ausſprüchen Jeſu, welche der Apoſtel Matthäus in hebräiſcher Sprache in ziem-

*) Lehrb. der hiſt. krit. Einl. in die kan. Bücher d. N. T. 4te Ausg. 1842. S. 157 f.
**) Einl. in das N. T. erſter Theil, erſte Abth. 1836. S. 160 f.

lich früher Zeit zusammengetragen, theils aus den Aufzeichnungen des Marcus entstehen, und ebenso soll Lucas neben der mündlichen Ueberlieferung nicht nur unsern kanonischen Matthäus, sondern auch den Marcus benützt haben. Auch bei der Benützungs-Hypothese glaubt man daher den Einfluß der mündlichen Ueberlieferung noch besonders in die Rechnung nehmen zu müssen, und de Wette will auch den Weg noch offen lassen, ein oder mehrere Mittelglieder der Verwandtschaft zwischen je zwei oder drei Evangelisten anzunehmen. So groß war noch in dieser ganzen Periode der neuern Kritik die Unsicherheit und Haltungslosigkeit des kritischen Standpunkts überhaupt, der Wechsel der Meinungen, die in den verschiedenen möglichen Combinationen sich gefallende Hypothesensucht. Dazu kam als weiterer Mangel, daß das johanneische Evangelium noch zu wenig in den Kreis der Untersuchung gezogen wurde. So wohlgethan es war, es von den übrigen Evangelien zu trennen, so äußerlich blieb das ganze Verhältniß, in das man es zu ihnen setzte, indem man sich seine Entstehung nur entweder aus dem Zwecke einer Ergänzung der andern Evangelien oder aus einem sehr partikulären polemischen Zeitinteresse zu erklären wußte *). Um nur vor allem über die drei ersten Evangelien in's Reine zu kommen, richtete man die Aufmerksamkeit noch zu wenig auf den eigenthümlichen Charakter des johanneischen Evangeliums und sein Verhältniß zu den andern. Zwar wurden schon Zweifel gegen seine Aechtheit erhoben, und die Probabilien Bretschneider's **) insbesondere sind eine merkwürdige Erscheinung in der Geschichte der Kritik, aber die Aufnahme, welche sie fanden, und die Unsicherheit, welche Bretschneider selbst bei der von ihm aufgestellten Ansicht an den Tag legte, zeigt deutlich den damaligen Stand der Kritik. Wenn man auch ein kritisches Bedenken hatte, so war es doch damit noch kein rechter Ernst. Es waren nur Hypothesen, die man aufstellte, Ver-

*) Vgl. Eichhorn Einl. Bd. 2. S. 186 f.: Ein Apostel, der das Urevangelium mit den Kenntnissen und Vorstellungsarten des Auslandes verglich, mußte es für dessen Bedürfnisse unzureichend und ein anderes in Materie und Form verschiedenes wünschenswerth finden. In diesem Falle war Johannes bei seiner Ankunft in Kleinasien. — Das Urevangelium wollte er durch sein Evangelium nicht verdrängen; wer es neben dem seinigen brauchte, der sah nur seinen Inhalt in ein helleres Licht gerückt, und manches bestimmter und berichtigt dargestellt, da ja selbst Augenzeugen bei aller Wahrheitsliebe und Glaubwürdigkeit in ihren Erzählungen nie über Bestimmungen und Berichtigungen erhaben sind, die sie oft, wie die Erfahrung lehrt, erst bei einer neuen Uebersicht ihrer Erzählung nöthig finden und ihr geben.

**) Probabilia de evang. et epist. Joannis Ap. indole et origine 1820.

ſuche, die man machte, und ohne alle Gefahr machen zu dürfen glaubte, weil ihre Urheber ſelbſt ihnen keine zu große Bedeutung beilegen konnten. So leicht man es mit der Aufſtellung einer Hypotheſe dieſer Art nahm, ſo leicht glaubte man über jeden kritiſchen Zweifel hinwegkommen zu können. Es ſey recht gut, ſo äußerte ſich um jene Zeit Schleiermacher *) hierüber, daß dieſe Sache einmal zur Sprache gebracht ſey, und alle Zweifelsgründe gegen das Johannesevangelium zuſammengeſtellt ſeyen, und ſo ſcheine es auch Bretſchneider genommen zu haben, der ſeine Hypotheſe ſpäter ſo gut wie zurückgenommen habe. Aber daß unter dieſen Einzelnheiten irgend etwas von ſolcher Erheblichkeit ſey, daß man gegen den Totaleindruck des Ganzen die Aechtheit bezweifeln müſſe, werde wohl niemand mehr meinen. Dieſes Totaleindrucks war man ſo gewiß, daß man mit demſelben alle Zweifel, welcher Art ſie auch ſeyn mochten, niederſchlagen zu können meinte. Wären wir, urtheilte noch am Schluſſe der Periode, von welcher hier die Rede iſt, ein Kritiker, wie Credner **), über den Verfaſſer des vierten Evangeliums ohne alle geſchichtlichen Angaben geblieben, ſo würden wir aus innern Gründen zu dem Ergebniß hingeleitet werden, der Verfaſſer eines ſolchen Evangeliums könne nur ein Paläſtinenſer, nur ein unmittelbarer Augenzeuge, nur ein Apoſtel, nur ein Liebling Jeſu, nur jener Johannes ſeyn, welchen Jeſus mit dem ganzen himmliſchen Zauber ſeiner Lehre an ſich gefeſſelt hielt. De Wette hält eine ſkeptiſche Aufſchiebung des entſcheidenden Urtheils bei unbefangener achtungsvoller Anerkennung des Apoſtoliſchen und Urſprünglichen in Lehre und Geſchichtsinhalt, und ebenſo unbefangener Beachtung desjenigen, was einer Anſicht und Darſtellung in zweiter Linie anzugehören ſcheint, für das Dienlichſte zur Förderung des kritiſchen Geſchäfts. Solche Urtheile ſind hier blos deswegen bemerkenswerth, weil ſie für den kritiſchen Standpunkt jener Zeit charakteriſtiſch ſind, und den deutlichen Beweis geben, wie ſehr es noch an allen feſteren Principien fehlte, und wie wenig man noch über ſchwankende Meinungen und bloße Hypotheſen hinwegzukommen wußte. Die Hypotheſe hat hier den freieſten Spielraum, eine Hypotheſe wird immer wieder von einer andern verdrängt, und alle zuſammen geben nur eine ſehr unbeſtimmte und verworrene Vorſtellung der Sache, welche erklärt werden ſoll. Die Urſache hievon liegt hauptſächlich darin, daß das kritiſche Bewußtſeyn noch nicht

*) In ſeinen Vorleſungen über die Einleitung in das N. T. vom J. 1831. Sämmtliche Werke Bd. 8. S. 340.

**) A. a. O. S. 208.

energisch genug ist, um in das ihm gegebene Objekt tiefer einzudringen, es ist zwischen dem Objekt und dem Bewußtseyn, das es in sich aufnehmen soll, noch kein lebendiges, objektives, wahrhaft geschichtliches Verhältniß, das Vermittelnde sind nur abstrakte, subjektive Vorstellungen, welche zum Theil sogar von ganz modernen Verhältnissen abstrahirt sind. Was Schleiermacher zur Kritik der Urevangeliums-Hypothese sehr treffend sagt, er seines Theils habe, um die Eichhorn'sche Entstehung unserer drei Evangelienbücher aus dem Urevangelium nicht zu begreifen, schon vollkommen genug daran, daß er sich denken soll, unsere guten Evangelisten von vier, fünf, sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern in verschiedenen Zungen noch dazu umgeben, abwechselnd aus einem in's andere schauend und zusammenschreibend; er meine sich in einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts zu befinden, nicht in jener Urzeit des Christenthums, und wenn er sich jener Aehnlichkeit wegen vielleicht weniger wundere, daß sich dem gelehrten Manne bei seiner Hypothese dieses wohlbekannte Bild untergeschoben habe, so könne er doch auch nur um so weniger glauben, daß sich die Sache wirklich so verhalten habe *), dasselbe kann im Grunde von allen diesen Hypothesen mehr oder minder gesagt werden. Jede derselben ist nur eine willkürliche Fiction, eine vage Vorstellung, eine abstrakte Theorie. Wenn Gieseler der Urevangeliums-Hypothese seine Traditions-Hypothese entgegensetzte, so scheint er ebendamit an die Stelle der modernen Vielschreiberei das ächt alterthümliche Nichtschreiben gesetzt zu haben; wie unlebendig ist aber der Begriff, welchen Gieseler mit der Tradition verbindet, und wie wenig gibt sich in ihm der in seinen Sagen und Mythen in so reicher Fülle producirende und in so verschiedenen Gestalten sich abspiegelnde Geist des Alterthums zu erkennen? Was Gieseler unter Tradition versteht, ist nur eine abstrakte Form, und im Grunde auch wieder die stereotype Form des Urevangelium's, nur mit dem Unterschied, daß sie nicht dem geschriebenen Buchstaben, sondern der minder zuverlässigen Treue des Gedächtnisses anvertraut ist. Der Grund, auf welchem die Traditions-Hypothese beruht, ist nicht eine lebendige Anschauung der Sache selbst, die mit innerer Nothwendigkeit auf diese Ansicht führt, sondern nur die Reflexion, die reflexionsmäßige Vorstellung, daß es einen doppelten Weg der Ueberlieferung gibt, einen schriftlichen und einen mündlichen, und der letztere sich besser eigne, die Verschiedenheit des Ueberlieferten zu erklären. Nicht anders verhält es sich mit der Schleiermacher'schen Diegesentheorie, welche wie die obige Entwicklung

*) Kritischer Versuch über die Schriften des Lucas S. 6.

ſelbſt zeigt, gleichfalls ihre Entſtehung nur einer ähnlichen Reflexion verdankt, und wenn in den verſchiedenen Formen der Benützungs-Hypotheſe bald dieſer bald jener Evangeliſt vorangeſtellt und zum Führer der ganzen Reihe gemacht wurde, ſo geſchah auch dieß größtentheils nur in der Erwägung der logiſchen Möglichkeit der verſchiedenen Combinationen, welche ein Verhältniß mehrerer Schriftſteller zu einander, wie das vorliegende iſt, an ſich zuläßt. Der allgemeine Mangel aller dieſer Hypotheſen iſt daher, daß ſie ſich nur in dem engen Kreiſe einer ſelbſtgemachten abſtrakten Vorſtellung bewegen, und ſich noch nicht in die objektive Realität und Wahrheit des concreten Lebens der Geſchichte hineinzuverſetzen wiſſen.

3. Die negativ kritiſche oder dialektiſche Auffaſſung.

Eine neue Epoche der neuteſtamentlichen Kritik bezeichnet das berühmte Strauß'ſche Werk über das Leben Jeſu *), obgleich es nur eine mittelbare Beziehung zu der Frage nach dem Urſprung der Evangelien und ihrem Verhältniß zu einander hat. Denn nicht mit der Kritik der Schriften, ſondern nur mit der Kritik der Geſchichte hat es Strauß zu thun, aber ſchon aus dem bisherigen Gang unſerer Unterſuchung ergibt ſich, wie eng beide in einander eingreifen, und wie die eine immer die andere nach ſich zieht. Die alte Harmoniſtik dachte gewiß nicht entfernt an eine Kritik der Geſchichte, und doch konnte auch ſie ſich derſelben nicht ganz entſchlagen, wenn ſie die Fragen zu unterſuchen hatte, wo dieſe oder jene Stücke in das Ganze der Evangelien-Harmonie einzurücken ſeyen, und mit welchem Grade der Wahrſcheinlichkeit, bei der ſo überwiegenden Aehnlichkeit mancher Erzählungen, anzunehmen ſey, daß ſich dieſelben Begebenheiten wiederholt haben. Enger und durchgreifender wurde der Zuſammenhang der Kritik der Schriften mit der Kritik der Geſchichte, ſobald man ſich auf den kritiſchen Standpunkt geſtellt hatte. Schon die Möglichkeit eines ſolchen Standpunkts überhaupt war weſentlich dadurch bedingt, daß im allgemeinen Bewußtſeyn der Zeit ſchon der Fortſchritt dazu geſchehen war, von der alten ſupranaturaliſtiſchen Anſicht von der evangeliſchen Geſchichte ſich loszureißen. Wie hätte man die Frage, wie es ſich mit den Schriften über die evangeliſche Geſchichte verhielt, wie ſie entſtanden ſeyen, in welchem Verhältniß ſie zu einander ſtehen, zum Gegenſtand einer ſo wichtigen Unterſuchung machen können, wenn man dem Inhalt dieſer Schriften den alten unbedingten, über jeden Zweifel erhabenen Glauben, deſſen nothwendige

*) Das Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet. 1835.

Voraussetzung die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften war, geschenkt hätte. Man fragte nach der Beschaffenheit der Schriften, weil man in seinem Glauben an die Wahrheit der in ihnen enthaltenen Geschichte irre geworden war, und die Resultate, auf welche man auf dem Wege aller jener kritischen Untersuchungen kam, waren nicht geeignet, jenem Glauben neue kräftige Stützen darzubieten. Wenn demnach schon in dem bisherigen Gange der neutestamentlichen Kritik die Kritik der Schriften und die Kritik der Geschichte Hand in Hand gingen, die eine immer wieder die Voraussetzung der andern war, und beide in ihren Resultaten bedeutend auf einander einwirkten, so erhellt schon hieraus, in welcher nahen Beziehung das Strauß'sche Werk zu der vorliegenden Frage steht. Es greift als ein neues Moment in die Geschichte der neutestamentlichen Kritik ein, und wir können daher dem weitern Gange derselben nicht folgen, ohne uns zuvor über die Frage verständigt zu haben, welche Bedeutung diese kritische Bearbeitung des Lebens Jesu wie überhaupt, so besonders in ihrer Beziehung zur Kritik der Evangelien hat.

Das Strauß'sche Leben Jesu kann, wenn es von dem Punkte aus beurtheilt werden soll, von welchem aus wir in dem Zusammenhang unserer Untersuchung auf dasselbe geführt werden, nur unter den Gesichtspunkt folgender Momente gestellt werden:

1. Die größte Eigenthümlichkeit des Werkes ist, daß es eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der Evangelien gibt.

2. Eine solche Trennung der Kritik der Geschichte von der Kritik der Schriften war nur auf der damaligen Entwicklungsstufe der neutestamentlichen Kritik möglich, und das Strauß'sche Werk ist daher in allem demjenigen, was es auf eine so charakteristische Weise auszeichnet, der treueste Reflex, in welchem sich das ganze kritische Bewußtseyn jener Zeit abspiegelt.

3. Wie jene Trennung der Kritik der Geschichte von der Kritik der Schriften die größte Einseitigkeit der Strauß'schen Kritik ist, so ist sie auch der Punkt, von welchem aus diese Kritik mit dem innern Triebe einer weitern Entwicklung über sich selbst hinausführt.

Was den ersten dieser drei Punkte betrifft, so sollte man freilich glauben, wie jeder Geschichtschreiber vor allem die Quellen des Gegenstandes seiner Geschichtschreibung untersuchen muß, so habe auch Strauß seine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu nur mit einer Kritik der Evangelien als der Quellenschriften eröffnen können. Er hat dieß jedoch nicht gethan, sondern die Schriften als das unmittelbar Gegebene voraussetzend, geht er von der Nach-

weiſung der Nothwendigkeit aus, daß bei jeder heiligen Geſchichte im Laufe der Zeit mit der fortſchreitenden Bildung verſchiedene Auslegungsweiſen entſtehen, welche zuletzt in der mythiſchen, als der allein der Sache adäquaten, den natürlichen Endpunkt ihrer Entwicklung erreichen. Bei der Unterſuchung der Möglichkeit von Mythen im N. T. aus äußern und innern Gründen kann zwar Strauß die Frage nach der Beſchaffenheit der Schriften nicht umgehen, aber er kommt auf dieſe Frage nur, um ſie zu beſeitigen. In Bezug auf die Evangelien, ſagt er, habe die ganze folgende Arbeit keinen andern Zweck, als im Einzelnen die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen und damit auch die Wahrſcheinlichkeit oder Unwahrſcheinlichkeit ihres Urſprunges von Augenzeugen, oder überhaupt genau Unterrichteten aus innern Gründen zu unterſuchen, die äußern Zeugniſſe hingegen ſeyen ſoweit zu prüfen, als nöthig ſey, um einzuſehen, ob ſie für ſich ein beſtimmtes Ergebniß liefern, welches mit dem der innern Gründe möglicher Weiſe in Streit gerathen könnte, oder ob ſie, für ſich unzulänglich, die Entſcheidung der Unterſuchung nach innern Gründen überlaſſen. Da es ſich nun, wie Strauß zu zeigen ſuchte, mit den äußern Zeugniſſen für die Abfaſſung unſerer Evangelien von Augenzeugen oder ſonſt genau Unterrichteten ſo verhält, daß ſie, weit entfernt, uns zu dieſer Annahme zu zwingen, die Entſcheidung ganz auf das Ergebniß der innern Gründe, d. h. die Beſchaffenheit der evangeliſchen Erzählungen ſelbſt ausgeſetzt ſeyn laſſen, ſo iſt hiemit jedes Hinderniß hinweggeräumt, das der Anwendung der mythiſchen Erklärung auf die evangeliſche Geſchichte in der Beſchaffenheit der Schriften des N. T. entgegenſtehen könnte. Die Kritik der Geſchichte hat ſich von der Kritik der Schriften auf dieſe Weiſe völlig abgelöst, oder ſie ſoſehr mit ſich verſchlungen, daß ſie kein weiteres Moment der Betrachtung mehr ſeyn kann. Die äußern Zeugniſſe ſtehen ja der mythiſchen Erklärung nicht im Geringſten im Wege, und die innern Gründe der Wahrſcheinlichkeit oder Unwahrſcheinlichkeit des Urſprungs der Schriften von Augenzeugen fallen mit der Frage nach der Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen ganz zuſammen. In dem Urtheil über die letztere iſt auch ſchon das Urtheil über die erſtere enthalten, und ſo negativ das Reſultat über die Glaubwürdigkeit der Erzählungen iſt, ſo negativ muß es daher auch in Beziehung auf die Beſchaffenheit der Schriften ſeyn. Wie die Erzählungen wegen ihres durchgängigen, theils mythiſchen, theils wenigſtens höchſt zweifelhaften hiſtoriſchen Charakters nur einen ſehr geringen Anſpruch auf Glaubwürdigkeit machen können, ſo kann auch über die Schriften nur das negative Urtheil gefällt wer-

den, daß sie als Schriften von solchen, welche weder Augenzeugen noch überhaupt genau Unterrichtete waren, eine sehr unzuverlässige Quelle der Ueberlieferung der evangelischen Geschichte sind. Steht daher einmal so viel fest, daß die Evangelien schon wegen ihres Inhalts keineswegs sind, wofür sie sich ausgeben, welches Interesse könnte man noch haben, ihren Ursprung, ihre Beschaffenheit, ihr Verhältniß zu einander näher zu untersuchen? Die absolute Gewißheit des rein negativen Resultats, das die Kritik der Geschichte hat, überhebt jeder weiteren kritischen Frage in Ansehung der Schriften. Daß die Schriften nicht sind, wofür sie sich ausgeben, ist alles, was man von ihnen zu wissen braucht, und sie sind nicht, wofür sie sich ausgeben, wegen ihres offenbar ungeschichtlichen Inhalts, und das Ungeschichtliche ihres Inhalts selbst hat seinen Grund in dem mythischen Charakter ihrer Erzählungen. In dem Mythischen hat hier alles, auch was die Kritik der Schriften betrifft, seine höchste Spitze, und es ist daher wohl zu beachten, wie mit dem hier aufgestellten und durchgeführten Begriff des Mythischen die ganze Negativität der Resultate, in welche die Strauß'sche Kritik ausläuft, in dem engsten Zusammenhang steht. Sobald einmal feststeht, daß so manche Erzählungen der evangelischen Geschichte einen mythischen Charakter haben, kommt es auf die Kriterien des Mythischen an, und unter diesen nimmt die erste Stelle der Kanon ein: daß ein Bericht nicht historisch, etwas Erzähltes nicht so geschehen seyn kann, läßt sich vor allem daran erkennen, wenn es mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist. Alles demnach, worauf dieser Kanon mit seinen nähern Bestimmungen sich anwenden läßt, fällt aus dem Inhalt der evangelischen Geschichte als ungeschichtlich hinweg, es kann nur in das Gebiet des Mythischen verwiesen werden, das bei allem Interesse, das die mythischen Vorstellungen sonst haben mögen, wenigstens keinen Anspruch auf geschichtliche Wahrheit machen kann. Das Mythische ist jedoch nur ein Theil der evangelischen Geschichte, und da nun die Kriterien des Mythischen ganz darauf berechnet sind, das Mythische vom Geschichtlichen auszuscheiden, so sollte man denken, sobald dieß geschehen ist, werde der geschichtliche Werth des übrigen Inhalts sich nur um so reiner herausstellen. Allein dieß ist keineswegs der Fall, sondern wenn diese Kritik sich schon darin als eine negative zeigt, daß sie einen so großen Theil der evangelischen Geschichte für mythisch, d. h. für ungeschichtlich erklärt, so tritt die Negativität ihres Charakters erst da in ihrer vollen Bedeutung hervor, wo sie die Frage zu beantworten hat, mit welchem Rechte der nach der Ausscheidung

des Mythiſchen zurückbleibende Theil der evangeliſchen Geſchichte für geſchichtlich zu halten iſt. Dieß iſt der Punkt, auf welchem die Strauß'ſche Kritik und die Negativität ihrer Reſultate den ſtärkſten Angriffen ausgeſetzt iſt. Die Kriterien des Mythiſchen mögen für ſich betrachtet ſehr einfach ſeyn, und wenn auch Strauß noch beſonders hervorhebt, daß die einzelnen Kriterien für ſich in den wenigſten Fällen weiter als bis zur bloßen Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit des unhiſtoriſchen Charakters der Berichte führen, daß zur größeren Sicherheit des Reſultats mehrere Kriterien zuſammentreffen müſſen, ſo liegt es zwar ganz in der Natur der Sache, daß hier alles blos relativ bleibt, ebenſo klar iſt aber auch, daß mehrere Kriterien zuſammen die hiſtoriſche Unwahrſcheinlichkeit eines Berichts nicht darthun könnten, wenn nicht auch ſchon ein einzelnes Kriterium für ſich ihn zweifelhaft zu machen im Stande wäre. Ganz anders aber verhält es ſich mit allem demjenigen, was nicht unmittelbar in die Kategorie des Mythiſchen gehört. Vielleicht hätte, ſagt Strauß in dieſer Beziehung, eine Erzählung, für ſich genommen, nur ſchwache oder gar keine Merkmale des Ungeſchichtlichen, ſie hängt aber mit andern zuſammen, oder iſt doch von demſelben Referenten berichtet, wie andere, welche durch entſcheidende Gründe in das mythiſche oder ſagenhafte Gebiet verwieſen werden und einen verdächtigenden Widerſchein auch auf ſie zurückwerfen. So kommen auch in jeder, noch ſo wunderhaften Erzählung Züge vor, die an ſich wohl hiſtoriſch ſeyn könnten, aber ihrer Verbindung mit dem Uebrigen wegen gleichfalls zweifelhaft werden müſſen. Dieſe Frage leitet Strauß ſelbſt in die beſtimmtere und wichtigere hinüber, ob nämlich die Kriterien des Ungeſchichtlichen eben nur diejenigen Züge einer Erzählung ſind, an welchen ſie ſich unmittelbar finden, oder auch die übrigen, und ob der Widerſpruch zweier Berichte nur den einen oder beide zugleich als unhiſtoriſch kennbar mache. Es iſt dieß die Frage nach der Grenzlinie des Hiſtoriſchen und Unhiſtoriſchen, welche Strauß mit Recht für die ſchwierigſte auf dem ganzen Gebiete der Kritik erklärt. Um ſo mehr kommt daher darauf an, wie ſie Strauß beantwortet. Seine Antwort beſteht weſentlich in folgenden zwei Momenten: 1. Wenn zwei Erzählungen ſich ausſchließen, ſo ſey hiedurch allerdings zunächſt nur die eine als unhiſtoriſch erwieſen, denn nur ſofern die eine Platz finden ſolle, müſſe die andere weichen, weiche aber jene, ſo müſſe dieſe Platz finden. Näher betrachtet jedoch ſtelle ſich die Sache ſo: ſo gut die eine Erzählung erdichtet ſeyn kann, iſt dieß auch bei der andern möglich; das Vorhandenſeyn Einer mythiſchen Bildung über einen gewiſſen Punkt zeigt,

daß die Dichtung in Bezug auf denſelben thätig geweſen ſey, und es werde, daß der eine von zwei ſolchen Berichten geſchichtlich ſey, in letzter Beziehung doch nur durch den Zuſammenhang oder die Zuſammenſtimmung deſſelben mit anderweitig verbürgten Stücken ſicher zu entſcheiden ſeyn. 2. In Betreff der Theile einer und derſelben Erzählung wird der Kanon aufgeſtellt: wo nicht blos die nähere Art und Weiſe eines Vorgangs kritiſch verdächtig, ſein äußeres Beiwerk in's Wunderbare gezeichnet iſt u. dgl., ſondern auch der innere Kern und Grundſtock deſſelben theils undenkbar, theils einer meſſianiſchen Vorſtellung der damaligen Juden auffallend ähnlich ſich zeige, da müſſe nicht nur der beſtimmte angebliche Hergang der Sache, ſondern der ganze Vorfall als ſolcher für ungeſchichtlich gehalten werden. Wo hingegen nur Einzelnes an der Form einer erzählten Begebenheit Kriterien des Unhiſtoriſchen gegen ſich habe, da bleibe wenigſtens die Möglichkeit, noch einen geſchichtlichen Kern vorauszuſetzen, wiewohl, ob ein ſolcher wirklich vorhanden ſey und worin er beſtehe, ſofern es nicht durch anderweitige Combinationen gefunden werden könne, niemals mit Sicherheit zu beſtimmen ſey. Immer werde, ſo ſchließt Strauß ſeine Erörterung dieſer Frage, die Grenzlinie zwiſchen dem Geſchichtlichen und Ungeſchichtlichen in Berichten, welche, wie die evangeliſchen, dieſes letztere Element in ſich aufgenommen haben, eine ſchwankende und fließende bleiben, womit Strauß ſelbſt ſo beſtimmt als geſchehen konnte, die Negativität aller Reſultate ſeiner Kritik der evangeliſchen Geſchichte ausgeſprochen hat. Man weiß nicht, was geſchehen iſt, und weiß daher nicht einmal, ob überhaupt etwas geſchehen iſt. Die Kriterien des Mythiſchen, weit gefehlt, zur Ausſcheidung des Mythiſchen vom Geſchichtlichen auszureichen, dienen vielmehr gerade dazu, den ganzen Inhalt der Geſchichte zu verdächtigen. Iſt auch nur etwas entſchieden mythiſch, wer kann mit Beſtimmtheit wiſſen, ob in einer Geſchichte, in welcher alles ſo eng zuſammenhängt und in einander greift, nicht Alles und Jedes ebenſo ungeſchichtlich als geſchichtlich iſt. Da der Mythus ſein eigentliches Element in dem Wunder hat, ſo iſt das Wunder in ſeiner Undenkbarkeit der metaphyſiſche Grund, auf welchem in letzter Beziehung dieſe Kritik der evangeliſchen Geſchichte beruht, und ihr oberſter Kanon kann daher am beſtimmteſten nur ſo lauten: eine Geſchichte, welche Wundererzählungen enthält, kann keinen Glauben verdienen, nicht blos in demjenigen, was unmittelbar die Wunder betrifft, ſondern auch in allem Andern, was eine nähere oder entferntere Beziehung zu den Wundern hat. Iſt aber dieſer Schluß, muß nun hier gefragt werden, nicht zu raſch, iſt der metaphyſiſche Begriff des Wunders nicht eine zu abſtrakte Kategorie, um nach ihr den ganzen Inhalt der evange-

lischen Geschichte, wie er in vier so wesentlich von einander verschiedenen Evangelien vor uns liegt, zu beurtheilen, setzt nicht schon der Begriff des Mythus, wenn er auf die evangelische Geschichte angewandt werden soll, noch ganz andere Untersuchungen voraus, als blos in Betreff der äußern Zeugnisse, über die Zeit, in welcher die Evangelien verfaßt worden seyn sollen, ist also nicht überhaupt diese Kritik der evangelischen Geschichte zu sehr nur Kritik der Geschichte, statt zugleich auch Kritik der Schriften zu seyn?

Ehe wir diese und andere damit zusammenhängende Fragen weiter verfolgen, müssen wir hier zunächst in Betracht ziehen, wie sich die Strauß'sche Kritik als bloße Kritik der Geschichte, und in dieser reinen Negativität ihrer Resultate zu dem kritischen Bewußtseyn ihrer Zeit verhält?

Die Strauß'sche Kritik des Lebens Jesu hat, als sie zum erstenmal hervortrat, eine so allgemeine und so tiefgehende Bewegung hervorgebracht, wie dieß nur bei wenigen wissenschaftlichen Werken in so kurzer Zeit der Fall gewesen ist. So lebhaft das Interesse war, mit welchem eine mit so meisterhafter Dialektik und Darstellungsgabe durchgeführte Kritik von allen denjenigen aufgenommen wurde, welche überhaupt Sinn für solche Forschungen haben, so groß war dagegen der Schrecken und die Entrüstung derer, die sich durch so offen und kühn ausgesprochene Resultate in ihrem theologischen und religiösen Bewußtseyn verletzt fühlten. Im Allgemeinen aber kann der weit überwiegende, von den Einen wie von den Andern getheilte Eindruck nur als der der Ueberraschung bezeichnet werden. Man sah sich von dem Werke überrascht, wie von etwas, worauf man zwar schon vorbereitet ist, da man längst weiß, daß etwas dieser Art im Stillen vor sich gehe, und früher oder später zum Vorschein kommen müsse, wovon man aber doch sich nicht vorstellte, daß es schon so nahe sey, schon jetzt mit Einem Male in der ganzen Bedeutung seiner unmittelbaren Gegenwart an's Licht treten werde. Bei aller Ueberraschung konnte man sich doch nicht bergen, wie wenig man im Grunde Ursache hatte, sich durch die neue Erscheinung überrascht zu sehen. Die Einen fanden ja in der neuen kritischen Untersuchung nur klar und bestimmt ausgesprochen, und in einem großartigen Zusammenhang ausgeführt, was ihnen selbst schon im Sinne lag, was sie selbst bei so manchen hier erörterten Fragen sich längst nicht anders hatten denken können, die Andern aber konnte selbst ihr Zorn und Haß gegen den Urheber eines so gottlosen und antichristlichen Werkes nicht so blind machen, daß sie nicht hätten einsehen sollen, von wie vielen Seiten ihm längst in die Hände gearbeitet worden war. Gibt es irgend ein Werk, das so viel möglich nur auf

die Arbeit der Vorgänger gebaut iſt, das nur Reſultate aus einer Reihe verſchiedener, von ſo vielen Andern längſt geführter Unterſuchungen zuſammenſtellen, nur vollends die letzte Conſequenz aus Prämiſſen ziehen will, über welche man ſich ſchon verſtändigt hat, ſo iſt es das Strauß'ſche Leben Jeſu. Darauf iſt ja das Werk ſelbſt nach ſeinem ganzen Plan und Inhalt angelegt. Sein Verfahren beſteht überall darin, daß es bei jedem Punkte die verſchiedenen, über die vorliegende Frage aufgeſtellten Meinungen aufführt und beurtheilt, den Rationaliſten dem Supranaturaliſten, und den Letztern dem Erſtern gegenüberſtellt, und nachdem es die am meiſten einander entgegengeſetzten Anſichten und Behauptungen dialektiſch ſich an ſich ſelbſt hat zerreiben laſſen, das ungeſchichtliche Reſultat mit dem etwa noch problematiſch vorauszuſetzenden geſchichtlichen Reſt auf den paſſenderen Ausdruck der mythiſchen Anſicht bringt. Was wäre denn in dem ganzen Werk neu und unerhört, wo fände ſich in ihm auch nur eine Behauptung, die hier zuerſt aufgeſtellt und nicht ſelbſt ſchon von ſolchen Theologen gewagt worden wäre, welche niemand einer entſchieden antichriſtlichen Richtung beſchuldigen kann? Man bedenke nur, wie lange zuvor ſchon ſelbſt Schleiermacher über die wichtigſten Thatſachen des Lebens Jeſu, Geburt, Auferſtehung, Himmelfahrt urtheilte. Und was iſt ſelbſt die hier zum erſtenmal im Großen durchgeführte mythiſche Anſicht anders, als die alte Traditionshypotheſe, nur lebendiger, concreter, tiefer, im Geiſte der alterthümlichen Anſchauungsweiſe aufgefaßt? Betrachtet man das Strauß'ſche Werk von dieſer Seite, ſo hat man in der That Mühe, es begreiflich zu finden, wie es bei ſeiner erſten Erſcheinung ſo außerordentliches Aufſehen, nicht etwa nur bei Uneingeweihten, ſondern ganz beſonders bei Solchen, welchen das Meiſte des hier Geſagten längſt kein Geheimniß mehr ſeyn konnte, erregte. Allein es iſt dieß nur die eine Seite des Werkes, und es gehört dazu weſentlich die andere, auf welcher es als das ausgeſprochene Bewußtſeyn der Zeit ſeine größte Stärke und Eigenthümlichkeit darin hat, ausgeſprochen zu haben, was Andere zwar auch ſchon wußten, oder wovon ſie wenigſtens eine Ahnung und Vorſtellung hatten, was ſie aber auf eine ſo klare, energiſche, allgemein verſtändliche, überſichtliche Weiſe nicht auszuſprechen vermochten. Mit allen originellen, wahrhaft genialen Werken theilt das Strauß'ſche den großen Vorzug ebenſoſehr über der Zeit, als in der Zeit zu ſtehen. Indem es ſich mitten in das Zeitbewußtſeyn hineinſtellt, von allen Seiten her die kritiſchen Forſchungen über das Leben Jeſu mit ihren Ergebniſſen in ſich zuſammenlaufen läßt, um ſie in ihrer Spitze zuſammenzufaſſen, und durch Schärfung des ganzen Beweisverfahrens,

durch nähere Bestimmung des noch unbestimmt Gelassenen, durch Ergänzung der noch vorhandenen Lücken, alles zur Einheit eines Ganzen zu verbinden, macht es sich selbst zum lebendigen Mittelpunkt des ganzen kritischen Zeitbewußtseyns. Hieraus allein, aus allen diesen so weit sich erstreckenden und so tief liegenden Beziehungen zu dem Bewußtseyn der Zeit, aus welchem es selbst hervorgegangen ist, erklärt sich der mächtige Eindruck, welchen das Werk auf seine Zeit machte, ja hieraus erklärt sich auch allein, so paradox es lauten mag, der Widerwille, die Feindschaft, der polemische Eifer, mit welchem man sich ihm, je bekannter es wurde, immer allgemeiner und entschiedener entgegensetzte, der Aerger und Verdruß, der sich auf so verschiedene Weise darüber Luft machte, der verfolgungssüchtige Haß, der nicht blos das Werk, sondern auch den Verfasser selbst in so reichem Maaße traf. Es ist ja eine alte Erfahrung, daß der Mensch, wie er ist, nichts weniger ertragen kann, als den Anblick seines eigenen Bildes, wenn man ihm dasselbe in einem treuen, seine wahre Gestalt mit allen ihren Zügen reflektirenden Spiegel vorhält. So war es auch jetzt, und es gibt keine bessere Parallele zu dem Haß, welcher gegen den antichristlichen Strauß sich aussprach, als das Schicksal, das einst den atheistischen Fichte getroffen hat. Was Schelling sehr wahr und treffend gesagt hat: „Fichte ist die philosophische Blüthe der alten Zeit und insofern allerdings ihre Grenze; sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen“ *), gilt auch von Strauß und dem Verhältniß seiner Zeit zu ihm. Man hat auch ihn gehaßt, weil der Geist der Zeit sein eigenes Bild, wie er es in treuen, scharf ausgeprägten Zügen ihm vorhielt, nicht zu ertragen vermochte. In diesem Reflex seines Zeitbewußtseyns, in welchem er sich selbst gegenständlich wurde, ging ihm jetzt erst das rechte Bewußtseyn über so Vieles auf, was er sich bisher noch nicht klar gemacht hatte, indem er jetzt erst seiner Widersprüche und Inconsequenzen, seiner falschen Voraussetzungen, der ganzen Negativität seines Wesens sich bewußt wurde. Alle, welche bisher in dem guten Glauben gelebt hatten, man könne beides zugleich seyn, freisinnig forschend und kirchlich glaubig, könne es mit dem Einen halten, ohne es mit

*) Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. 1806. S. 46 f.

dem Andern zu verderben, könne von dem Rechte der Wiſſenſchaft, des freien Forſchens und Denkens, mit dem beſten Erfolg Gebrauch zu machen, ohne ſich dem Verdacht auszuſetzen, man ſey ein Gegner des poſitiven Chriſtenthums, könne an dem letztern mit allem Ernſt und Eifer feſthalten, ohne darüber die wiſſenſchaftlichen Anforderungen aufgeben zu müſſen, welche von der proteſtantiſchen Theologie nicht getrennt werden können, alle dieſe ſahen ſich mit Einem Male bitter getäuſcht. Sie hatten nun nur die ſchwere Wahl, entweder anzuerkennen, daß auch ſie ſchon auf den Wegen des ſo übel berüchtigten Kritikers gewandelt ſeyen, und darum kaum umhin können, auch den weiteren Weg mit ihm zu gehen, oder mit Verläugnung ihrer bisherigen freieren Ueberzeugungen der kirchlichen Orthodoxie, welche ſolchen Neuerungen gegenüber um ſo mehr als die beſte Stütze des Staats und der Kirche galt, ſich unbedingt in die Arme zu werfen. Das leidenſchaftliche Geſchrei, das ſich alsbald von ſo vielen Seiten erhob, die rohe tumultuariſche Polemik, mit welcher man nicht ſchnell genug zu Widerlegungen ſchreiten zu können glaubte, die unruhige Haſt, mit welcher beinahe jeder, der ſich irgend eine literariſche Bedeutung beilegte, oder bei dieſer Gelegenheit erlangen zu können meinte, dem Publikum den urkundlichen Beweis ſchuldig zu ſeyn glaubte, daß er ſolche Grundſätze und Anſichten als die ſeinigen nicht anzuerkennen vermöge, die bedenklichen Folgen derſelben gar wohl zu würdigen wiſſe, und ſich nichts ernſtlicher angelegen ſeyn laſſe, als denſelben mit beſten Kräften entgegenzuwirken, ſolche und andere noch in friſchem Andenken ſtehende charakteriſtiſche Züge jener Zeit laſſen keinen Zweifel darüber übrig, auf welche Seite bei den Allermeiſten die Entſcheidung fiel. Iſt es doch noch immer in allen deutſchen Staaten überall, wo es ſich um ein religiöſes und kirchliches Intereſſe zu handeln ſcheint, die beſte Empfehlung für den Staats- und Kirchendienſt, ſich durch ein offenes Zeugniß gegen Strauß'ſche Anſichten zu verwahren, und wie wenige gibt es auch jetzt ſelbſt unter den gebildeten Theologen, welche es über ſich erhalten können, von dem berüchtigten Buche ohne Aufregung zu reden, und es für einen andern Zweck anzuführen, als nur für den der Beſtreitung und der Wiederholung der alten gehäſſigen Beſchuldigungen? Vergebens aber ſträubt ſich der Geiſt der Zeit auch jetzt noch, dieſen Gegenſtand ſeiner Antipathie als ſein eigenſtes Produkt anzuerkennen. Iſt ſchon aus der ſo großen Verbreitung des Werkes mit Recht der Schluß zu ziehen, daß es, wie es aus dem Bewußtſeyn der Zeit hervorgegangen, ſo auch wieder in daſſelbe eingedrungen iſt, ſo gebe man ſich doch nur darüber Rechenſchaft, was bisher mit allem Aufwand von Gelehrſamkeit, mit

allem polemiſchen Eifer, mit allen jenen ehrlichen und unehrlichen Mitteln der Widerlegung gegen daſſelbe ausgerichtet worden iſt. Vergebens hat man ihm die Wurzeln, mit welchen es in die Vergangenheit zurückgreift, abzuſchneiden, vergebens den Boden zu entziehen geſucht, auf welchem es in der Zukunft hineinwachſen wird. Iſt denn ſelbſt die Grundanſchauung, auf welcher es beruht, die mythiſche Anſicht von der evangeliſchen Geſchichte, ſo widerlegt und beſeitigt, daß nun niemand mehr von mythiſchen Elementen derſelben reden könnte? Oder wo wäre irgend ein Faktum der evangeliſchen Geſchichte, von welchem ſich mit Recht behaupten ließe, es ſey durch die Gegner des Strauß'ſchen Werkes nunmehr ſo feſtgeſtellt, daß es mit der Strauß'ſchen Kritik nicht mehr angegriffen werden könne? Es wird dieß niemand behaupten können, der mit der neueren kritiſchen Literatur näher bekannt und eines unbefangenen Urtheils fähig iſt. Darum geſtehe man ſich offen, wie die Sache ſteht, und überzeuge ſich, daß es endlich, ſtatt fort und fort in's Vage und Leere hinein zu polemiſiren, an der Zeit ſeyn möchte, die Strauß'ſche Kritik als ein Erzeugniß ihrer Zeit zu begreifen, und ſich klar zu machen, wie ſie zwar nur auf der damaligen Entwicklungsſtufe der Kritik möglich, auf ihr aber auch eine nothwendige Erſcheinung war. Macht man der Strauß'ſchen Kritik die Negativität aller ihrer Reſultate zum Vorwurf, ſo ſage man doch, welches andere Reſultat aus den damaligen Unterſuchungen über den Urſprung der Evangelien und ihr Verhältniß zu einander gezogen werden konnte, als ein blos negatives? Indem Meinung gegen Meinung ſtund, und alle Meinungen zuſammen ſich gegenſeitig widerſprachen und ſich ſelbſt aufhoben, fielen alle in eine Indifferenz zuſammen, in welcher man ſich an nichts Feſtes und Sicheres halten konnte. Es blieb nichts anders übrig, als mit Verzichtleiſtung auf jede poſitive Anſicht, zu ſagen, daß über alle jene Fragen, welche zur Kritik der Quellen zuvor in's Reine gebracht ſeyn ſollten, ehe eine Kritik der Geſchichte auf ſie gebaut werden kann, ſich ſchlechthin nichts beſtimmen laſſe. Welcher Art konnte daher eine von einer ſolchen Anſicht von den Quellen ausgehende Kritik der Geſchichte ſeyn? Bei dem Mangel an feſten Principien und Anſichten konnte das Reſultat überall nur ein negatives ſeyn. Es war wirklich ſo, wie Strauß ſelbſt ſagt, in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöſchung aller bisher dafür gehaltenen hiſtoriſchen Lichter angerichtet, mußte das Auge erſt durch allmählige Gewöhnung wieder Einzelnes unterſcheiden lernen *). Der Anfang dazu ſollte durch das Strauß'ſche Werk geſchehen, es ſollte aus dem allgemeinen Dunkel an den

*) Dritte Ausg. Bd. 1. S. 124.

hellen Tag des hiſtoriſchen Wiſſens herausführen, nur fällt die Bedeutung, durch welche es Epoche macht, nicht auf dieſe poſitive, ſondern vielmehr auf jene negative Seite, ſein größtes Verdienſt iſt nicht das Wiſſen, das es zu Tage förderte, ſondern nur das Nichtwiſſen, das es zum Bewußtſeyn brachte. Hatte die Kritik alle bisher dafür gehaltenen hiſtoriſchen Lichter ausgelöſcht, wie Strauß inſofern ſehr richtig ſagt, als man bei keinem der vier Evangelien eine feſte, wohlbegründete Anſicht von ſeinem Urſprung und ſeinem Verhältniß zu den andern hatte, ſo erklärt ſich hieraus nicht blos die Möglichkeit einer ſo rein negativen Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte, wie die Strauß'ſche iſt, ſondern es ſtellt ſich ſogar dieſe Negativität der Anſicht als die nothwendige Vermittlung dar, wenn die Kritik nicht auf der damaligen Stufe ihrer Entwicklung ſtehen bleiben ſollte. Zwiſchen dem Nichtwiſſen, wie es thatſächlich vorhanden iſt, auf der einen Seite, und dem Wiſſen, wie es wenigſtens ideell die Aufgabe des Geiſtes iſt, gibt es keine andere Vermittlung, als das Bewußtſeyn des Nichtwiſſens. Nur wenn das Bewußtſeyn mit ſeiner ganzen Macht in ſein Nichtwiſſen ſich vertieft, zur vollen Einſicht über den Grund und Umfang, die ganze Beſchaffenheit deſſelben gekommen iſt, kann es durch eine ſolche Vertiefung in ſich ſelbſt die Kraft in ſich gewinnen, aus einem Dunkel, in welchem alle Lichter ausgelöſcht ſind, ſich wieder herauszufinden. Dieß iſt die wahrhaft geſchichtliche Bedeutung der Strauß'ſchen Kritik der evangeliſchen Geſchichte. Ihr größtes Verdienſt wird immer darin beſtehen, mit reiner, offener Wahrheitsliebe, die ja auch von den beſſer denkenden Gegnern ihrem Urheber nie abgeſprochen wurde, vorurtheilsfrei und vorausſetzungslos, ohne alle Schonung und Rückſicht, wenn auch mit ſchneidender Kälte dargethan zu haben, wie es auf dem damaligen Standpunkt der Kritik mit dem hiſtoriſchen Wiſſen um die evangeliſche Geſchichte ſich verhielt. In dieſe, dem ganzen Bewußtſeyn der Zeit mit aller Schärfe vorgehaltene Negativität ſeines vermeintlichen Wiſſens geht die wahre Bedeutung des Strauß'ſchen Werkes ſoſehr auf, daß es eigentlich mit jedem Schritte, welchen es darüber hinaus thut, ſchon aus ſeiner Rolle zu fallen ſcheint. Hieraus erklärt ſich nun auch erſt die ſo entſchiedene und hartnäckige Reaktion gegen das Strauß'ſche Werk. Der Geiſt der Zeit ſträubt ſich mit aller Macht dagegen, in einer Sache, in welcher er ſeines Wiſſens längſt ſo gewiß zu ſeyn meint, ſich ſeines Nichtwiſſens überführen zu laſſen. Statt anzuerkennen, was, um weiter zu ſchreiten, vor allem anerkannt werden mußte, hat man nur alles Mögliche verſucht, um durch Aufwärmung längſt veralteter Hypotheſen, durch theologiſche Charlatanerie, durch alle Motive eines falſchen

Partei-Intereſſes ſich über den wahren Stand der Sache neue Illuſionen zu machen. Wohin man auf dieſem Wege kommt, könnte die Geſchichte der letzten Jahre zur Genüge gelehrt haben. Iſt es überhaupt möglich, zu einer höhern Gewißheit über die Wahrheit der evangeliſchen Geſchichte zu gelangen, ſo kann es nur dadurch geſchehen, daß man auf der Grundlage der Strauß'ſchen Kritik ſein bisheriges Wiſſen als ein Nichtwiſſen anerkennt. Schon das Wiſſen ſeines Nichtwiſſens iſt ein Fortſchritt des Wiſſens, auf welchem Wege aber aus dieſem negativen Wiſſen auch ein poſitives hervorgehen kann, hat Strauß ſelbſt ſchon treffend angedeutet, wenn er in der angeführten Stelle ſagt, in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöſchung aller bisher dafür gehaltenen hiſtoriſchen Lichter angerichtet, müſſe das Auge erſt durch allmählige Gewöhnung wieder Einzelnes unterſcheiden lernen. Wo alles bisherige Wiſſen in Indifferenz ſich aufgelöst und zu einem Nichtwiſſen geworden, kann die Beſtimmtheit des Wiſſens nur von der Unterſcheidung des Einzelnen ausgehen. Eben dieſes Einzelne aber iſt die Grenze, an welcher die Strauß'ſche Kritik ſelbſt ihr Ende hat, über welche nur der hinausgehen kann, der ſich des Endlichen der Strauß'ſchen Kritik, d. h. alles deſſen bewußt geworden iſt, was ſie nicht zur Kritik der evangeliſchen Geſchichte ſchlechthin, ſondern nur zu einem beſtimmten Moment der Entwicklungsgeſchichte derſelben macht. Wie dieſes Bewußtſeyn an der Strauß'ſchen Kritik ſelbſt ſich entwickelt, und durch ſie den Impuls zu dieſer weiter führenden Bewegung erhält, iſt noch kurz anzudeuten.

Um jedoch nichts zu übergehen, was für die Geſchichte der Evangelienkritik in der neueſten Zeit ein beſonderes Intereſſe zu haben ſcheint, ſind hier zunächſt die Verſuche kurz in Betracht zu ziehen, welche gemacht worden ſind, der Negativität der Reſultate der Strauß'ſchen Kritik durch eine poſitive Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte entgegenzutreten.

Unſtreitig iſt unter den Schriften der Gegner das Neander'ſche Leben Jeſu die bedeutendſte *). Als Gegenſtück zu dem Strauß'ſchen bietet es die unmittelbarſten Berührungspunkte dar. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Neander der mythiſchen Anſicht die ſtreng hiſtoriſche entgegenſetzt, und überhaupt durchaus die geſchichtliche Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte feſthält. Allein darauf kommt es hier nicht an, ſondern die Frage iſt zunächſt nur, welche Anſicht Neander von den Evangelien als den Quellen hat, ohne deren genaue kritiſche Unterſuchung keine kritiſche Geſchichte des Lebens Jeſu möglich iſt. Daß

*) Das Leben Jeſu Chriſti in ſeinem geſchichtlichen Zuſammenhang und ſeiner geſchichtlichen Entwicklung. 1837.

das Neander'sche Leben Jesu in dieser Hinsicht auf einer höhern Stufe der Kritik stehe, als das Strauß'sche, wird niemand mit Recht behaupten können. Da Neander diese Frage nur da und dort flüchtig berührt, nirgends aber tiefer in sie eingeht, so erhellt schon hieraus, daß seine Geschichte des Lebens Jesu auf einer ebenso willkürlich angenommenen Grundlage beruht, wie die Strauß'sche, nur mit dem Unterschied, daß Strauß in der unbefangenen Auffassung der geschichtlichen Wahrheit nicht durch die dogmatischen Voraussetzungen gehindert war, welche bei Neander als ein neues Element der Willkür überall in die Behandlung der Geschichte eingreifen. Auch bei Neander ist daher das harmonistische Interesse der durchaus leitende Gesichtspunkt. Daß zwischen den drei ersten Evangelien und dem johanneischen eine bedeutende Verschiedenheit in Hinsicht der Chronologie, wie des Schauplatzes der Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, stattfindet, wird zwar anerkannt, aber kein weiteres Gewicht darauf gelegt. Die erstere Differenz lasse sich ja leicht durch die Bemerkung beseitigen, daß sich in den synoptischen Evangelien überhaupt keine chronologischen Bestimmungen finden, aus der blos einmaligen Erwähnung des Passahfestes könne daher nichts geschlossen werden, es könne ja mit andern chronologischen Merkmalen auch die Erwähnung mehrerer Passahfeste ausgelassen worden seyn *). Kurz, die Ausgleichung sowohl dieser Differenz als der andern geschieht einfach dadurch, daß die synoptische Darstellung der johanneischen aufgeopfert wird. Wie hier, so gilt es überhaupt als der in allen Fällen dieser Art entscheidende Kanon, daß die erstere aus der letztern ergänzt und berichtigt werden muß, und wenn auch bisweilen die beiderseitigen Berichte einander so geradezu gegenüberstehen, wie bei der Beschreibung des letzten Mahles Jesu, so weiß eine solche Geschichtsbetrachtung auch darüber leicht hinwegzukommen durch die Behauptung, das, was sich aus dem johanneischen Evangelium ergebe, erscheine auch an sich weit wahrscheinlicher, als die Annahme, zu der uns die übrigen Evangelien hinführen könnten. Dem Bedenken, das bei einer so einseitigen Bevorzugung des johanneischen Evangeliums sehr natürlich gegen die historische Glaubwürdigkeit der drei synoptischen entstehen muß, hilft die einfache Versicherung ab, sie seyen gewiß von aller absichtlichen Verfälschung oder Erdichtung weit entfernt gewesen, wie es aber demungeachtet bei der sonst so vielfach gerühmten Treue und Gewissenhaftigkeit sowohl als genauen, bis auf's Einzelnste sich erstreckenden Sachkenntniß der Synoptiker zu einer so großen und durchgängigen Differenz zwischen ihnen und Johannes kommen konnte,

*) A. a. O. S. 379 f.

fragt man hier vergebens. Da es, sobald das harmonistische Interesse im Ganzen gewahrt ist, keinen großen Unterschied ausmacht, ob verwandte Erzählungen da oder dort eingereiht, in Hinsicht ihres faktischen Inhalts für identisch oder verschieden gehalten werden, so kann man sich nicht wundern, daß das geschichtliche Verfahren Neander's in solchen Fällen bald mehr auf die Einheit, bald mehr auf die Verschiedenheit gerichtet ist. Der Centurio zu Kapernaum Matth. 8, 5. ist, ungeachtet der nicht unbedeutenden Differenzen, derselbe mit dem Centurio bei Lucas 7, 1., anders aber verhält es sich mit der verwandten Erzählung Joh. 4, 46. „Warum sollte es etwas so Auffallendes seyn, daß zwei Male während einer Anwesenheit Christi etwas Aehnliches bei zwei Menschen von verschiedenem religiösen Standpunkt zu Kapernaum sich ereignete, das einemal der Knecht eines frommen heidnischen Kriegsmannes, das andere Mal der Sohn eines jüdischen Hofbeamten gefährlich krank geworden war, und beide die Hülfe Christi suchten?“ Bei der Blindenheilung in Jericho dagegen tritt wieder das Wesentliche der Geschichte aus einer Vergleichung der drei Evangelien klar hervor, und die Verschiedenheiten rühren blos von der Wiedererzählung derselben Thatsache her. Da aber der Eine von zwei Blinden erzählt, der Andere von Einem, der Eine die Heilung beim Einzug in die Stadt, der Andere beim Auszug geschehen läßt, so muß man doch noch fragen, wer Recht hat? „Da nun Marcus nicht allein den Namen des Blinden anführt, sondern auch seine ganze Erzählungsweise dieser Thatsache eine so umständliche, lebendige und anschauliche ist, so haben wir alle Ursache vorauszusetzen, daß er hier die Quelle eines Augenzeugen benützte. Von der andern Seite aber hängt bei Lucas die Erzählung von dem ganzen Einzug so genau zusammen, daß wir aus diesem Zusammenhang, in welchem alles das Gepräge der Wahrheit an sich trägt, kein einzelnes Glied herausnehmen können. Daher wir uns doch dazu entschließen müssen, dem Lucas hier besonders zu folgen, wie es sich denn auch leicht erklären läßt, wie Marcus, da er in seinem Berichte fand, daß der Blinde, der am Thore sofort dem Zuge sich anschloß, und mit demselben fortging, veranlaßt werden konnte, zu meinen, daß dieß bei dem Auszug aus der Stadt vorgefallen sey.“ Minder gewiß sey, wie Matthäus zu zwei Blinden komme. Es könnte nach einer, auch an andern Beispielen bei demselben sich zeigenden Eigenthümlichkeit eine Trübung der Ueberlieferung bei der Verwandlung des Einen in zwei anzunehmen seyn, oder da das Sitzen blinder Bettler an den Thoren gewiß keine ungewöhnliche Erscheinung gewesen sey, müßte man annehmen, daß die Heilung zweier Blinden, von denen der Eine am Anfange,

der Andere am Eingange der Stadt sich befand, vorgefallen, und indem diese beiden Geschichten nicht auseinandergehalten wurden, würde daher, theils daß Matthäus von zwei Heilungen zugleich erzählt, theils der Eine Blinde, dessen Heilung zuerst erfolgte und das größte Aufsehen machte, und welche allein umständlicher beschrieben werde, bald als am Eingang, bald als am Ausgang der Stadt sitzend uns beschrieben werde, zu erklären seyn *). Wir haben hier eine der sprechendsten Proben des von Neander befolgten kritischen Verfahrens, die nur analysirt werden darf, um sogleich zu sehen, auf welchem Boden wir hier stehen. Was sonst bei Neander als eines der hauptsächlichsten Kriterien gilt, die Umständlichkeit, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung, wird auch hier von der Erzählung des Marcus gerühmt, gleichwohl aber muß Marcus hier dem Lucas nachstehen. Mit Recht fragt man also, wenn hier die Umständlichkeit, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung so wenig gilt, mit welchem Grunde wird sonst so viel darauf gebaut? Und wenn der Zusammenhang der Erzählung, wie es hier bei Lucas der Fall ist, so streng beachtet werden muß, ist es erlaubt, von dem Zusammenhang der Erzählung bei dem einen oder dem andern Evangelisten, in Stellen, in welchen derselbe ebenso wenig unterbrochen werden zu können scheint, so oft abzugehen, als dieß nothwendig ist, um so verschiedene Berichte für den Zweck einer Evangelien-Harmonie in einander einzuschieben? Aber freilich, wenn man so gewiß weiß, wie hier Neander weiß, was Marcus in seiner Quelle vorgefunden, aber mißverstanden hat, kann man nie in Verlegenheit darüber seyn, wie die verschiedenen Berichte gegen einander auszugleichen sind, und darf nicht zu bedenklich seyn, bald auf die eine, bald auf die andere Seite zu treten. Da hier nicht blos Marcus und Lucas, sondern auch Matthäus auf der einen, und Marcus und Lucas auf der andere Seite differiren, so muß hier Matthäus dem Marcus und Lucas, oder eigentlich dem Lucas weichen, ein anderesmal ist es umgekehrt, und in anderen Fällen hinwiederum haben entweder zwei gegen den dritten, oder es hat Einer gegen zwei, in letzter Beziehung aber immer der vierte gegen die drei andern Recht. Alle Fälle, welche überhaupt bei einem so vielfach wechselnden Verhältniß möglich sind, können hier nach Belieben in Anwendung kommen, und es läßt sich schon an einem solchen Beispiel ermessen, wie vieler Variationen eine von solchen Grundsätzen ausgehende kritische Darstellung der evangelischen Geschichte fähig ist. Man sage nicht, es handle sich hier nur um Nebendinge, während die Geschichte im Ganzen von allen Differenzen dieser Art wenig oder

*) A. a. O. S. 325 f. 329. 331.

nicht berührt werde, es handelt ſich um Grundſätze, welche, wenn man nicht anders jede Rückſicht auf Conſequenz verläugnen will, in ihrer Anwendung tief genug eingreifen, und da ſie ſelbſt ſo wenig unter ſich zuſammenſtimmen, nach der Verſchiedenheit ihrer Anwendung für die Behandlung des Ganzen den freieſten Spielraum offen laſſen. Bedenkt man alles dieß, was, wenn es nöthig wäre, an jedem beliebigen Theile des Neander'ſchen Werkes mit leichter Mühe auf dieſelbe Weiſe ſich darthun ließe, ſo wird man die Behauptung nicht ungegründet finden können, daß das Neander'ſche Leben Jeſu ſtatt zu ſeyn, was es ſeyn will, eine Darſtellung des Lebens Jeſu in ſeinem objektiven geſchichtlichen Zuſammenhang, nur eine das volle Gepräge der Neander'ſchen Subjektivität an ſich tragende Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte iſt. Wie man daher auch im Uebrigen über das Strauß'ſche Werk urtheilen mag, was das Neander'ſche gegen daſſelbe geltend machen kann, iſt nichts anderes, als daſſelbe Recht der Subjektivität des Verfaſſers, das von dieſem Geſichtspunkt aus in jedem Falle auch dem Strauß'ſchen nicht abgeſprochen werden kann. Beide treffen darin zuſammen, daß ſie eine Bearbeitung des Lebens Jeſu unternehmen, ehe die Beantwortung der Frage nach den Quellen, aus welchen die Kenntniß deſſelben allein geſchöpft werden kann, d. h. die Frage nach dem Urſprung und dem Verhältniß der Evangelien zu einander bis zu dem Grade der Gewißheit gebracht iſt, der überhaupt in ſolchen Dingen möglich iſt. Der weſentliche Unterſchied beider aber iſt, daß während das Strauß'ſche Werk die Unſicherheit der Quellen in vollem Maaße anerkennt und es ſich zur eigentlichen Aufgabe macht, dieſelbe zum allgemeinen Bewußtſeyn zu bringen, das Neander'ſche an die Stelle dieſer Unſicherheit eine willkürliche Sicherheit ſetzt, und auf einer kritiſch ſo wenig feſtgeſtellten Grundlage eine Geſchichte conſtruirt, welche der Natur der Sache nach nur eine ſehr unkritiſche ſeyn kann. So ſcheint freilich das Eine nur aufzubauen, das Andere nur zu zerſtören, aber kann man von einem Aufbauen da reden, wo man, wie dieß bei dem jetzigen Stande der Kritik in Anſehung der Evangelien offenbar der Fall iſt, auf einem noch ſo wenig ſicher gelegten Grunde bauen will, und von einem Zerſtören, wo das, was man zerſtört, nur die fleiſchliche Sicherheit iſt, in welcher man ſich über den wahren Stand der Sache befindet, wenn man bei der Unſicherheit der Quellen, ihrem noch ſo wenig aufgehellten Verhältniß zu einander, dem ſo vielfachen Widerſpruch, in welchem ſie zu einander ſtehen, ſich nicht offen geſtehen will, man wiſſe nicht, was geſchehen iſt? Dem geſchichtlichen Dogmatismus Neander's gegenüber beſteht der größte Fehler Strauß's darin, daß er

ſein Nichtwiſſen in Anſehung der evangeliſchen Geſchichte, oder die Ungeſchichtlichkeit derſelben, ſtatt ſie auf den damaligen Stand der Quellenkritik zu beſchränken, ſelbſt als dogmatiſche Behauptung ausgeſprochen hat.

Neander, wie Strauß, hat die Kritik der Geſchichte von der Kritik der Schriften getrennt. Wie wenn die Kritik, nachdem ſie lange genug an der Frage über den Urſprung und das Verhältniß der Evangelien vergeblich ſich abgemüht hat, an der Löſung ihrer Aufgabe erlegen wäre, hielt man ſich jetzt nicht mehr an die Schriften, ſondern nur an ihren Inhalt, die Geſchichte. Ganz jedoch konnte jene Frage nicht umgangen werden, wenn die die Widerſprüche der Geſchichte ſo ſcharf in's Auge faſſende Strauß'ſche Kritik widerlegt werden ſollte. Neander ging in ſie ſo weit ein, als ihm nöthig ſchien, um die Harmonie der evangeliſchen Geſchichte im Allgemeinen nachzuweiſen. Auf dem Standpunkt ſeiner freieren ſubjektiven Anſicht kam es nicht darauf an, das Eine oder Andere, wenn es ſich in die Einheit des Ganzen nicht recht fügen wollte, fallen zu laſſen, oder, um es beſtimmter zu ſagen, in allen denjenigen Fällen, in welchen die Synoptiker mit Johannes nicht zuſammenſtimmen, es auf Koſten der Erſtern mit dem Letztern zu halten. Dieß war jedoch einer Kritik, wie die Strauß'ſche iſt, gegenüber, ſchon eine zu große Conceſſion, welche der Gegner zu ſehr gefährlichen Conſequenzen benützen konnte. Es war daher ſchon aus dieſem Grunde natürlich, daß man dem Widerſpruch nicht einmal ſo weit, als noch von Neander geſchehen war, in der evangeliſchen Geſchichte Raum laſſen wollte; da man aber überhaupt einmal, auch ſchon durch Neander, den Weg der Evangelien-Harmonie wieder eingeſchlagen hatte, wie hätte man auf halbem Wege ſtehen bleiben können? Das Beſtreben, die evangeliſche Geſchichte von allen Widerſprüchen zu befreien, ſie als eine durchgängig harmoniſche, in ächt geſchichtlichem Zuſammenhang ſich fortbewegende darzuſtellen, erzeugte neue harmoniſtiſche Verſuche, welche zwar den Vortheil brachten, daß man von der Kritik der Geſchichte wieder zur Kritik der Schriften zurücklenkte, dagegen aber um ſo größere Rückſchritte der Kritik herbeiführten. Die Werke Ebrard's *) und Wieſeler's **) finden hier ihre Stelle. Beide ſtellen ſich, indem ſie, wie dieß beſonders bei

*) Wiſſenſchaftliche Kritik der evangeliſchen Geſchichte. Ein Compendium der geſammten Evangelienkritik, mit Berückſichtigung der neueſten Erſcheinungen. 1842.

**) Chronologiſche Synopſe der vier Evangelien. Ein Beitrag der Apologie der Evangelien und evangeliſchen Geſchichte vom Standpunkte der Vorausſetzungsloſigkeit. 1843.

Ebrard der Fall ist, die negative Kritik des Strauß'schen Werkes durchaus als das Extrem im Auge behalten, das die Evangelienkritik nicht weit genug von sich zurückweisen kann, ganz auf den Boden der alten Harmonistik. Mit dieser gehen sie von der Voraussetzung aus, daß die in den Evangelien enthaltene evangelische Geschichte eine durchgängig in sich harmonische und mit sich identische ist; die Hauptaufgabe, die sie zu lösen suchen, ist daher die Frage, wie die gleichwohl nicht abzuläugnenden Differenzen der verschiedenen Evangelien mit der Voraussetzung jener Einheit im Ganzen sich vereinigen lassen. Es ist ganz der richtigen Methode gemäß, wenn Ebrard, um ein so viel möglich sicheres Resultat der Harmonistik zu gewinnen, vor allem den Plan jedes einzelnen Evangelisten, die Frage, was wollte jeder schreiben, somit überhaupt ihre individuelle Eigenthümlichkeit, zu untersuchen sich anschickt. Dieser an sich richtige Gesichtspunkt wird jedoch sogleich dadurch verrückt, daß er auf das blos Akoluthistische beschränkt wird. Die Frage ist daher nicht die allgemeine, wie sich die Evangelisten ihrer ganzen Individualität nach von einander unterscheiden, sondern nur ob jeder von ihnen gleich akoluthistisch schreiben, die einzelnen Begebenheiten in derselben strengen Zeitfolge erzählen wollte. Da nun dieß glücklicher Weise nicht der Fall ist, da „von vier Schriftstellern dreien gar nicht im Sinne und im Herzen lag, akoluthistisch zu schreiben, während sie gleichwohl durch rein unwillkürliche, völlig zerstreute, vereinzelte Angaben uns in den Stand setzen, eine Akoluthie herzustellen, und zwar eine solche, welche sich dem prüfenden Auge der innern Kritik erst recht bewahrheiten werde", so ist die Sache bald im Reinen, und „die Meister des Zweifels, sie, die kurzhin schreiben, die von den Synoptikern erzählten Fakta ließen sich in das von Johannes gegebene Schema schlechterdings nicht einordnen, sie, die dazu auch nicht den mindesten Versuch gemacht haben, und doch schreien, werden keklich aufgefordert, auch nur einen Punkt nachzuweisen, wo diese neue Harmonistik sich nicht scharf an die im Texte gegebenen akoluthistischen Data gehalten und auch nur das Mindeste hineingetragen hätte *)." Mit welchem Grunde der Wahrheit Ebrard dieß von seiner Harmonistik behauptet, kann das nächste beste Beispiel zeigen. Um die synoptischen Angaben über den Anfang der Lehrthätigkeit Jesu, nach welchen dieselbe erst mit der Gefangenschaft des Täufers begann, mit dem johanneischen Bericht zu vereinigen, behauptet Ebrard, Matthäus sage kein Wort davon, daß Jesus nach der Gefangenschaft des Johannes seine Wirksamkeit begonnen habe. Und doch wird V. 17 mit klaren

*) A. a. O. S. 168 f.

Ebrard der Fall ist, die negative Kritik des Strauß'schen Werkes durchaus als das Extrem im Auge behalten, das die Evangelienkritik nicht weit genug von sich zurückweisen kann, ganz auf den Boden der alten Harmonistik. Mit dieser gehen sie von der Voraussetzung aus, daß die in den Evangelien enthaltene evangelische Geschichte eine durchgängig in sich harmonische und mit sich identische ist; die Hauptaufgabe, die sie zu lösen suchen, ist daher die Frage, wie die gleichwohl nicht abzuläugnenden Differenzen der verschiedenen Evangelien mit der Voraussetzung jener Einheit im Ganzen sich vereinigen lassen. Es ist ganz der richtigen Methode gemäß, wenn Ebrard, um ein so viel möglich sicheres Resultat der Harmonistik zu gewinnen, vor allem den Plan jedes einzelnen Evangelisten, die Frage, was wollte jeder schreiben, somit überhaupt ihre individuelle Eigenthümlichkeit, zu untersuchen sich anschickt. Dieser an sich richtige Gesichtspunkt wird jedoch sogleich dadurch verrückt, daß er auf das blos Akoluthistische beschränkt wird. Die Frage ist daher nicht die allgemeine, wie sich die Evangelisten ihrer ganzen Individualität nach von einander unterscheiden, sondern nur ob jeder von ihnen gleich akoluthistisch schreiben, die einzelnen Begebenheiten in derselben strengen Zeitfolge erzählen wollte. Da nun dieß glücklicher Weise nicht der Fall ist, da „von vier Schriftstellern dreien gar nicht im Sinne und im Herzen lag, akoluthistisch zu schreiben, während sie gleichwohl durch rein unwillkürliche, völlig zerstreute, vereinzelte Angaben uns in den Stand setzen, eine Akoluthie herzustellen, und zwar eine solche, welche sich dem prüfenden Auge der innern Kritik erst recht bewahrheiten werde", so ist die Sache halb im Reinen, und „die Meister des Zweifels, sie, die kurzhin schreiben, die von den Synoptikern erzählten Fakta ließen sich in das von Johannes gegebene Schema schlechterdings nicht einordnen, sie, die dazu auch nicht den mindesten Versuch gemacht haben, und doch schreien, werden keklich aufgefordert, auch nur einen Punkt nachzuweisen, wo diese neue Harmonistik sich nicht scharf an die im Texte gegebenen akoluthistischen Data gehalten und auch nur das Mindeste hineingetragen hätte *)." Mit welchem Grunde der Wahrheit Ebrard dieß von seiner Harmonistik behauptet, kann das nächste beste Beispiel zeigen. Um die synoptischen Angaben über den Anfang der Lehrthätigkeit Jesu, nach welchen dieselbe erst mit der Gefangenschaft des Täufers begann, mit dem johanneischen Bericht zu vereinigen, behauptet Ebrard, Matthäus sage kein Wort davon, daß Jesus nach der Gefangenschaft des Johannes seine Wirksamkeit begonnen habe. Und doch wird V. 17 mit klaren

*) A. a. O. S. 168 f.

Worten geſagt: ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς κηρύσσειν. Im Widerſpruch mit der ganzen hiſtoriſchen Grundanſchauung der Synoptiker ſoll die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu auch nach den Synoptikern ſelbſt in Judäa ihren Anfang genommen haben und Matthäus 4, 12 f. nur übergehen, was Jeſus damals ſchon in Judäa gethan hatte. Und übergehen habe er dieß können, weil wirklich Johannes Kap. 2. u. 3. (oder vielmehr bis 4, 45., denn die Joh. 4, 3. 45. erwähnte Reiſe Jeſu nach Galiläa ſoll mit der bei Matth. 4, 12. identiſch ſeyn), von einer derartigen Wirkſamkeit Jeſu, wie ſie Matth. 4, 18 f. 5, 1 f. beſchrieben werde, d. h. von einer öffentlichen Wirkſamkeit kein Wort ſage. Wolle man alſo die Sache nicht gefliſſentlich verdrehen, ſo ſtehe ſie ſo: Matthäus erzähle nur die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu, welche nach der Ueberſiedlung Jeſu nach Kapernaum und nach der Gefangenſchaft des Täufers begann; Johannes dagegen berichte ſeinem auf Zeit und Ortsangaben gerichteten Streben ganz gemäß, wo Jeſus zuvor geweſen, wohin er gegangen und was er im Familienkreiſe gewirkt. Nur die Notiz, daß Jeſus in Judäa Anhänger geſammelt, Joh. 3, 22., gehöre, obgleich vor Matth. 4, 12. fallend, zur öffentlichen Wirkſamkeit, aber eben weil hiebei nichts Merkwürdiges vorgefallen zu ſeyn ſcheine, habe Matthäus dieß übergehen können. Kann es ein nichtswürdigeres Verfahren geben, als dieſes Ebrard'ſche! Zuerſt wird dem Matthäus abgeläugnet, daß er von dem Anfang der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu rede, ſodann dem Johannes, daß er die in Judäa begonnene öffentliche Wirkſamkeit Jeſu ſelbſt beſchreibe, und hierauf, da dieſe letztere Abläugnung doch gar zu grell iſt, im Widerſpruch mit der kaum zuvor aufgeſtellten Behauptung zugeſtanden, es habe ſich doch ſchon etwas zu der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu Gehörendes ereignet, nur nichts Merkwürdiges! Nichts Merkwürdiges war es alſo, wenn Jeſus nach der ausdrücklichen Angabe des Evangeliſten noch mehr Anhänger gewann, als ſelbſt der Täufer, zu welchem ganz Judäa hinausſtrömte, wenn Johannes eine ſo auffallende offenkundige Handlung, wie die Tempelreinigung, einen ſo bedeutungsvollen Ausſpruch, wie 2, 19 f., meldet, wenn ſogar geſagt wird: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωρήσαντες τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει, wenn ſelbſt ein ἄρχων τῶν Ἰουδαίων 3, 2. bekennt, οἴδαμεν u. ſ. w. οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν, wenn endlich in dieſelbe Zeit auch ſchon die ſo erfolgreiche Wirkſamkeit Jeſu in Samarien fällt *). Schon dieſes Eine Beiſpiel genügt, um jedem, der ſehen

*) Vgl. Theol. Jahrb. 1845. S. 145 f.

will, die Augen darüber zu öffnen, welchen Werth eine in diesem Geiste angelegte und durchgeführte Harmonistik haben kann, und mit welchem Recht ihr Urheber von sich sagt, daß, wer aufrichtigen Sinnes an's Werk gehe, und nichts hineintrage, sondern sich lediglich an die bestimmten Data halte, welche vorliegen, zu einem genügenden Resultat über die Akoluthie des Lebens Jesu komme *). Selbst solche Theologen, welchen sonst auch das Schlechteste und Trivialste noch immer gut und preiswürdig genug ist, wenn es ihnen nur einen neuen Beitrag zu ihren Angriffen und Schmähungen auf „Strauß und Consorten" liefert, haben über das Werk Ebrard's das Urtheil gefällt, schwerlich werde er bei allem auf diese Untersuchung verwandten Fleiße und theilweise bewiesenen Scharfsinn unbefangene Beurtheiler befriedigen, vieles sey in seinen Erklärungen gezwungen und unnatürlich, vieles entschieden falsch; man könne sich nichts Verkehrteres denken, als das Verhältniß des Matthäus und Lucas so anzusehen, als ob der erstere Evangelist sein Augenmerk mehr auf chronologische oder akoluthistische Anordnung gerichtet hätte, als der letztere, dieser aber mehr auf Realeintheilung **). Dasselbe Urtheil gilt im Ganzen von dem zweiten Produkt dieser Art, mit welchem die Literatur der Evangelienkritik neuestens bereichert worden ist, der Synopse Wieseler's. Mit derselben Zuversicht und Gewißheit des Erfolgs, wie Ebrard, geht auch Wieseler an den Versuch, eine durchgängige Harmonie der

*) Welche Dreistigkeit, von einem solchen Zerrbild noch zu sagen (S. 168): „Wer an einen lebendigen Gott zu glauben sich nicht schäme, der werde sich auch nicht schämen, in dieser Natur der Evangelien, in dieser Möglichkeit der Herstellung einer so vollständigen Akoluthie den Finger Gottes zu sehen." Die alte, der alten Harmonistik zu Grunde liegende Inspirationstheorie nimmt hier die Form der durch das Ganze sich hindurchziehenden Voraussetzung an, daß alle vier Evangelisten eine ebenso vollständige als genaue Kenntniß von dem ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte und von allen einzelnen Ereignissen besaßen, daß, wo der eine etwa unvollständiger und ungenauer erzählt als der Andere, das nicht unbewußt, und unabsichtlich, sondern aus besondern, mit seinem ganzen Plan zusammenhängenden Gründen geschehen sey. Alle Differenzen sind daher bloße Enantiophanien, und sobald sie als solche erkannt sind, stellt sich in allen Evangelien zusammen ein Ganzes dar, in welchem alle einzelnen Theile vollkommen auf einander passen. Dieß kann offenbar nicht ohne eine höhere Hand gedacht werden, welche alles so disponirte, daß jeder Evangelist nur soweit akoluthistisch schrieb, als es zu dem mehr oder minder akoluthistischen Schreiben der übrigen paßte.

**) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik 1846. S. 9 f.

Partei-Interesses sich über den wahren Stand der Sache neue Illusionen zu machen. Wohin man auf diesem Wege kommt, könnte die Geschichte der letzten Jahre zur Genüge gelehrt haben. Ist es überhaupt möglich, zu einer höhern Gewißheit über die Wahrheit der evangelischen Geschichte zu gelangen, so kann es nur dadurch geschehen, daß man auf der Grundlage der Strauß'schen Kritik sein bisheriges Wissen als ein Nichtwissen anerkennt. Schon das Wissen seines Nichtwissens ist ein Fortschritt des Wissens, auf welchem Wege aber aus diesem negativen Wissen auch ein positives hervorgehen kann, hat Strauß selbst schon treffend angedeutet, wenn er in der angeführten Stelle sagt, in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschung aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, müsse das Auge erst durch allmählige Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen. Wo alles bisherige Wissen in Indifferenz sich aufgelöst und zu einem Nichtwissen geworden, kann die Bestimmtheit des Wissens nur von der Unterscheidung des Einzelnen ausgehen. Eben dieses Einzelne aber ist die Grenze, an welcher die Strauß'sche Kritik selbst ihr Ende hat, über welche nur der hinausgehen kann, der sich des Endlichen der Strauß'schen Kritik, d. h. alles dessen bewußt geworden ist, was sie nicht zur Kritik der evangelischen Geschichte schlechthin, sondern nur zu einem bestimmten Moment der Entwicklungsgeschichte derselben macht. Wie dieses Bewußtseyn an der Strauß'schen Kritik selbst sich entwickelt, und durch sie den Impuls zu dieser weiter führenden Bewegung erhält, ist noch kurz anzudeuten.

Um jedoch nichts zu übergehen, was für die Geschichte der Evangelienkritik in der neuesten Zeit ein besonderes Interesse zu haben scheint, sind hier zunächst die Versuche kurz in Betracht zu ziehen, welche gemacht worden sind, der Negativität der Resultate der Strauß'schen Kritik durch eine positive Auffassung der evangelischen Geschichte entgegenzutreten.

Unstreitig ist unter den Schriften der Gegner das Neander'sche Leben Jesu die bedeutendste *). Als Gegenstück zu dem Strauß'schen bietet es die unmittelbarsten Berührungspunkte dar. Es versteht sich von selbst, daß Neander der mythischen Ansicht die streng historische entgegensetzt, und überhaupt durchaus die geschichtliche Auffassung der evangelischen Geschichte festhält. Allein darauf kommt es hier nicht an, sondern die Frage ist zunächst nur, welche Ansicht Neander von den Evangelien als den Quellen hat, ohne deren genaue kritische Untersuchung keine kritische Geschichte des Lebens Jesu möglich ist. Daß

*) Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner geschichtlichen Entwicklung. 1837.

das Neander'ſche Leben Jeſu in dieſer Hinſicht auf einer höhern Stufe der Kritik ſtehe, als das Strauß'ſche, wird niemand mit Recht behaupten können. Da Neander dieſe Frage nur da und dort flüchtig berührt, nirgends aber tiefer in ſie eingeht, ſo erhellt ſchon hieraus, daß ſeine Geſchichte des Lebens Jeſu auf einer ebenſo willkürlich angenommenen Grundlage beruht, wie die Strauß'ſche, nur mit dem Unterſchied, daß Strauß in der unbefangenen Auffaſſung der geſchichtlichen Wahrheit nicht durch die dogmatiſchen Vorausſetzungen gehindert war, welche bei Neander als ein neues Element der Willkür überall in die Behandlung der Geſchichte eingreifen. Auch bei Neander iſt daher das harmoniſtiſche Intereſſe der durchaus leitende Geſichtspunkt. Daß zwiſchen den drei erſten Evangelien und dem johanneiſchen eine bedeutende Verſchiedenheit in Hinſicht der Chronologie, wie des Schauplatzes der Geſchichte der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu, ſtattfindet, wird zwar anerkannt, aber kein weiteres Gewicht darauf gelegt. Die erſtere Differenz laſſe ſich ja leicht durch die Bemerkung beſeitigen, daß ſich in den ſynoptiſchen Evangelien überhaupt keine chronologiſchen Beſtimmungen finden, aus der blos einmaligen Erwähnung des Paſſahfeſtes könne daher nichts geſchloſſen werden, es könne ja mit andern chronologiſchen Merkmalen auch die Erwähnung mehrerer Paſſahfeſte ausgelaſſen worden ſeyn *). Kurz, die Ausgleichung ſowohl dieſer Differenz als der andern geſchieht einfach dadurch, daß die ſynoptiſche Darſtellung der johanneiſchen aufgeopfert wird. Wie hier, ſo gilt es überhaupt als der in allen Fällen dieſer Art entſcheidende Kanon, daß die erſtere aus der letztern ergänzt und berichtigt werden muß, und wenn auch bisweilen die beiderſeitigen Berichte einander ſo geradezu gegenüberſtehen, wie bei der Beſchreibung des letzten Mahles Jeſu, ſo weiß eine ſolche Geſchichtsbetrachtung auch darüber leicht hinwegzukommen durch die Behauptung, das, was ſich aus dem johanneiſchen Evangelium ergebe, erſcheine auch an ſich weit wahrſcheinlicher, als die Annahme, zu der uns die übrigen Evangelien hinführen könnten. Dem Bedenken, das bei einer ſo einſeitigen Bevorzugung des johanneiſchen Evangeliums ſehr natürlich gegen die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der drei ſynoptiſchen entſtehen muß, hilft die einfache Verſicherung ab, ſie ſeyen gewiß von aller abſichtlichen Verfälſchung oder Erdichtung weit entfernt geweſen, wie es aber demungeachtet bei der ſonſt ſo vielfach gerühmten Treue und Gewiſſenhaftigkeit ſowohl als genauen, bis auf's Einzelnſte ſich erſtreckenden Sachkenntniß der Synoptiker zu einer ſo großen und durchgängigen Differenz zwiſchen ihnen und Johannes kommen konnte,

*) A. a. O. S. 379 f.

fragt man hier vergebens. Da es, sobald das harmonistische Interesse im Ganzen gewahrt ist, keinen großen Unterschied ausmacht, ob verwandte Erzählungen da oder dort eingereiht, in Hinsicht ihres faktischen Inhalts für identisch oder verschieden gehalten werden, so kann man sich nicht wundern, daß das geschichtliche Verfahren Neander's in solchen Fällen bald mehr auf die Einheit, bald mehr auf die Verschiedenheit gerichtet ist. Der Centurio zu Kapernaum Matth. 8, 5. ist, ungeachtet der nicht unbedeutenden Differenzen, derselbe mit dem Centurio bei Lucas 7, 1., anders aber verhält es sich mit der verwandten Erzählung Joh. 4, 46. „Warum sollte es etwas so Auffallendes seyn, daß zwei Male während einer Anwesenheit Christi etwas Aehnliches bei zwei Menschen von verschiedenem religiösen Standpunkt zu Kapernaum sich ereignete, das einemal der Knecht eines frommen heidnischen Kriegsmannes, das andere Mal der Sohn eines jüdischen Hofbeamten gefährlich krank geworden war, und beide die Hülfe Christi suchten?" Bei der Blindenheilung in Jericho dagegen tritt wieder das Wesentliche der Geschichte aus einer Vergleichung der drei Evangelien klar hervor, und die Verschiedenheiten rühren blos von der Wiedererzählung derselben Thatsache her. Da aber der Eine von zwei Blinden erzählt, der Andere von Einem, der Eine die Heilung beim Einzug in die Stadt, der Andere beim Auszug geschehen läßt, so muß man doch noch fragen, wer Recht hat? „Da nun Marcus nicht allein den Namen des Blinden anführt, sondern auch seine ganze Erzählungsweise dieser Thatsache eine so umständliche, lebendige und anschauliche ist, so haben wir alle Ursache vorauszusetzen, daß er hier die Quelle eines Augenzeugen benützte. Von der andern Seite aber hängt bei Lucas die Erzählung von dem ganzen Einzug so genau zusammen, daß wir aus diesem Zusammenhang, in welchem alles das Gepräge der Wahrheit an sich trägt, kein einzelnes Glied herausnehmen können. Daher wir uns doch dazu entschließen müssen, dem Lucas hier besonders zu folgen, wie es sich denn auch leicht erklären läßt, wie Marcus, da er in seinem Berichte fand, daß der Blinde, der am Thore sofort dem Zuge sich anschloß, und mit demselben fortging, veranlaßt werden konnte, zu meinen, daß dieß bei dem Auszug aus der Stadt vorgefallen sey." Minder gewiß sey, wie Matthäus zu zwei Blinden komme. Es könnte nach einer, auch an andern Beispielen bei demselben sich zeigenden Eigenthümlichkeit eine Trübung der Ueberlieferung bei der Verwandlung des Einen in zwei anzunehmen seyn, oder da das Sitzen blinder Bettler an den Thoren gewiß keine ungewöhnliche Erscheinung gewesen sey, müßte man annehmen, daß die Heilung zweier Blinden, von denen der Eine am Ausgange,

der Andere am Eingange der Stadt sich befand, vorgefallen, und indem diese beiden Geschichten nicht auseinandergehalten wurden, würde daher, theils daß Matthäus von zwei Heilungen zugleich erzählt, theils der Eine Blinde, dessen Heilung zuerst erfolgte und das größte Aufsehen machte, und welche allein umständlicher beschrieben werde, bald als am Eingang, bald als am Ausgang der Stadt sitzend uns beschrieben werde, zu erklären seyn *). Wir haben hier eine der sprechendsten Proben des von Neander befolgten kritischen Verfahrens, die nur analysirt werden darf, um sogleich zu sehen, auf welchem Boden wir hier stehen. Was sonst bei Neander als eines der hauptsächlichsten Kriterien gilt, die Umständlichkeit, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung, wird auch hier von der Erzählung des Marcus gerühmt, gleichwohl aber muß Marcus hier dem Lucas nachstehen. Mit Recht fragt man also, wenn hier die Umständlichkeit, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung so wenig gilt, mit welchem Grunde wird sonst so viel darauf gebaut? Und wenn der Zusammenhang der Erzählung, wie es hier bei Lucas der Fall ist, so streng beachtet werden muß, ist es erlaubt, von dem Zusammenhang der Erzählung bei dem einen oder dem andern Evangelisten, in Stellen, in welchen derselbe ebenso wenig unterbrochen werden zu können scheint, so oft abzugehen, als dieß nothwendig ist, um so verschiedene Berichte für den Zweck einer Evangelien-Harmonie in einander einzuschieben? Aber freilich, wenn man so gewiß weiß, wie hier Neander weiß, was Marcus in seiner Quelle vorgefunden, aber mißverstanden hat, kann man nie in Verlegenheit darüber seyn, wie die verschiedenen Berichte gegen einander auszugleichen sind, und darf nicht zu bedenklich seyn, bald auf die eine, bald auf die andere Seite zu treten. Da hier nicht blos Marcus und Lucas, sondern auch Matthäus auf der einen, und Marcus und Lucas auf der andere Seite differiren, so muß hier Matthäus dem Marcus und Lucas, oder eigentlich dem Lucas weichen, ein anderesmal ist es umgekehrt, und in anderen Fällen hinwiederum haben entweder zwei gegen den dritten, oder es hat Einer gegen zwei, in letzter Beziehung aber immer der vierte gegen die drei andern Recht. Alle Fälle, welche überhaupt bei einem so vielfach wechselnden Verhältniß möglich sind, können hier nach Belieben in Anwendung kommen, und es läßt sich schon an einem solchen Beispiel ermessen, wie vieler Variationen eine von solchen Grundsätzen ausgehende kritische Darstellung der evangelischen Geschichte fähig ist. Man sage nicht, es handle sich hier nur um Nebendinge, während die Geschichte im Ganzen von allen Differenzen dieser Art wenig oder

*) A. a. O. S. 325 f. 329. 331.

nicht berührt werde, es handelt ſich um Grundſätze, welche, wenn man nicht anders jede Rückſicht auf Conſequenz verläugnen will, in ihrer Anwendung tief genug eingreifen, und da ſie ſelbſt ſo wenig unter ſich zuſammenſtimmen, nach der Verſchiedenheit ihrer Anwendung für die Behandlung des Ganzen den freieſten Spielraum offen laſſen. Bedenkt man alles dieß, was, wenn es nöthig wäre, an jedem beliebigen Theile des Neander'ſchen Werkes mit leichter Mühe auf dieſelbe Weiſe ſich darthun ließe, ſo wird man die Behauptung nicht ungegründet finden können, daß das Neander'ſche Leben Jeſu ſtatt zu ſeyn, was es ſeyn will, eine Darſtellung des Lebens Jeſu in ſeinem objektiven geſchichtlichen Zuſammenhang, nur eine das volle Gepräge der Neander'ſchen Subjektivität an ſich tragende Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte iſt. Wie man daher auch im Uebrigen über das Strauß'ſche Werk urtheilen mag, was das Neander'ſche gegen daſſelbe geltend machen kann, iſt nichts anderes, als daſſelbe Recht der Subjektivität des Verfaſſers, das von dieſem Geſichtspunkt aus in jedem Falle auch dem Strauß'ſchen nicht abgeſprochen werden kann. Beide treffen darin zuſammen, daß ſie eine Bearbeitung des Lebens Jeſu unternehmen, ehe die Beantwortung der Frage nach den Quellen, aus welchen die Kenntniß deſſelben allein geſchöpft werden kann, d. h. die Frage nach dem Urſprung und dem Verhältniß der Evangelien zu einander bis zu dem Grade der Gewißheit gebracht iſt, der überhaupt in ſolchen Dingen möglich iſt. Der weſentliche Unterſchied beider aber iſt, daß während das Strauß'ſche Werk die Unſicherheit der Quellen in vollem Maaße anerkennt und es ſich zur eigentlichen Aufgabe macht, dieſelbe zum allgemeinen Bewußtſeyn zu bringen, das Neander'ſche an die Stelle dieſer Unſicherheit eine willkürliche Sicherheit ſetzt, und auf einer kritiſch ſo wenig feſtgeſtellten Grundlage eine Geſchichte conſtruirt, welche der Natur der Sache nach nur eine ſehr unkritiſche ſeyn kann. So ſcheint freilich das Eine nur aufzubauen, das Andere nur zu zerſtören, aber kann man von einem Aufbauen da reden, wo man, wie dieß bei dem jetzigen Stande der Kritik in Anſehung der Evangelien offenbar der Fall iſt, auf einem noch ſo wenig ſicher gelegten Grunde bauen will, und von einem Zerſtören, wo das, was man zerſtört, nur die fleiſchliche Sicherheit iſt, in welcher man ſich über den wahren Stand der Sache befindet, wenn man bei der Unſicherheit der Quellen, ihrem noch ſo wenig aufgehellten Verhältniß zu einander, dem ſo vielfachen Widerſpruch, in welchem ſie zu einander ſtehen, ſich nicht offen geſtehen will, man wiſſe nicht, was geſchehen iſt? Dem geſchichtlichen Dogmatismus Neander's gegenüber beſteht der größte Fehler Strauß's darin, daß er

ſein Nichtwiſſen in Anſehung der evangeliſchen Geſchichte, oder die Ungeſchichtlichkeit derſelben, ſtatt ſie auf den damaligen Stand der Quellenkritik zu beſchränken, ſelbſt als dogmatiſche Behauptung ausgeſprochen hat.

Neander, wie Strauß, hat die Kritik der Geſchichte von der Kritik der Schriften getrennt. Wie wenn die Kritik, nachdem ſie lange genug an der Frage über den Urſprung und das Verhältniß der Evangelien vergeblich ſich abgemüht hat, an der Löſung ihrer Aufgabe erlegen wäre, hielt man ſich jetzt nicht mehr an die Schriften, ſondern nur an ihren Inhalt, die Geſchichte. Ganz jedoch konnte jene Frage nicht umgangen werden, wenn die die Widerſprüche der Geſchichte ſo ſcharf in's Auge faſſende Strauß'ſche Kritik widerlegt werden ſollte. Neander ging in ſie ſo weit ein, als ihm nöthig ſchien, um die Harmonie der evangeliſchen Geſchichte im Allgemeinen nachzuweiſen. Auf dem Standpunkt ſeiner freieren ſubjektiven Anſicht kam es nicht darauf an, das Eine oder Andere, wenn es ſich in die Einheit des Ganzen nicht recht fügen wollte, fallen zu laſſen, oder, um es beſtimmter zu ſagen, in allen denjenigen Fällen, in welchen die Synoptiker mit Johannes nicht zuſammenſtimmen, es auf Koſten der Erſtern mit dem Letztern zu halten. Dieß war jedoch einer Kritik, wie die Strauß'ſche iſt, gegenüber, ſchon eine zu große Conceſſion, welche der Gegner zu ſehr gefährlichen Conſequenzen benützen konnte. Es war daher ſchon aus dieſem Grunde natürlich, daß man dem Widerſpruch nicht einmal ſo weit, als noch von Neander geſchehen war, in der evangeliſchen Geſchichte Raum laſſen wollte; da man aber überhaupt einmal, auch ſchon durch Neander, den Weg der Evangelien-Harmonie wieder eingeſchlagen hatte, wie hätte man auf halbem Wege ſtehen bleiben können? Das Beſtreben, die evangeliſche Geſchichte von allen Widerſprüchen zu befreien, ſie als eine durchgängig harmoniſche, in ächt geſchichtlichem Zuſammenhang ſich fortbewegende darzuſtellen, erzeugte neue harmoniſtiſche Verſuche, welche zwar den Vortheil brachten, daß man von der Kritik der Geſchichte wieder zur Kritik der Schriften zurücklenkte, dagegen aber um ſo größere Rückſchritte der Kritik herbeiführten. Die Werke Ebrard's *) und Wieſeler's **) finden hier ihre Stelle. Beide ſtellen ſich, indem ſie, wie dieß beſonders bei

*) Wiſſenſchaftliche Kritik der evangeliſchen Geſchichte. Ein Compendium der geſammten Evangelienkritik, mit Berückſichtigung der neueſten Erſcheinungen. 1842.

**) Chronologiſche Synopſe der vier Evangelien. Ein Beitrag der Apologie der Evangelien und evangeliſchen Geſchichte vom Standpunkte der Vorausſetzungsloſigkeit. 1843.

Ebrard der Fall ist, die negative Kritik des Strauß'schen Werkes durchaus als das Extrem im Auge behalten, das die Evangelienkritik nicht weit genug von sich zurückweisen kann, ganz auf den Boden der alten Harmonistik. Mit dieser gehen sie von der Voraussetzung aus, daß die in den Evangelien enthaltene evangelische Geschichte eine durchgängig in sich harmonische und mit sich identische ist; die Hauptaufgabe, die sie zu lösen suchen, ist daher die Frage, wie die gleichwohl nicht abzuläugnenden Differenzen der verschiedenen Evangelien mit der Voraussetzung jener Einheit im Ganzen sich vereinigen lassen. Es ist ganz der richtigen Methode gemäß, wenn Ebrard, um ein so viel möglich sicheres Resultat der Harmonistik zu gewinnen, vor allem den Plan jedes einzelnen Evangelisten, die Frage, was wollte jeder schreiben, somit überhaupt ihre individuelle Eigenthümlichkeit, zu untersuchen sich anschickt. Dieser an sich richtige Gesichtspunkt wird jedoch sogleich dadurch verrückt, daß er auf das blos Akoluthistische beschränkt wird. Die Frage ist daher nicht die allgemeine, wie sich die Evangelisten ihrer ganzen Individualität nach von einander unterscheiden, sondern nur ob jeder von ihnen gleich akoluthistisch schreiben, die einzelnen Begebenheiten in derselben strengen Zeitfolge erzählen wollte. Da nun dieß glücklicher Weise nicht der Fall ist, da „von vier Schriftstellern dreien gar nicht im Sinne und im Herzen lag, akoluthistisch zu schreiben, während sie gleichwohl durch rein unwillkürliche, völlig zerstreute, vereinzelte Angaben uns in den Stand setzen, eine Akoluthie herzustellen, und zwar eine solche, welche sich dem prüfenden Auge der innern Kritik erst recht bewahrheiten werde", so ist die Sache bald im Reinen, und „die Meister des Zweifels, sie, die kurzhin schreiben, die von den Synoptikern erzählten Fakta ließen sich in das von Johannes gegebene Schema schlechterdings nicht einordnen, sie, die dazu auch nicht den mindesten Versuch gemacht haben, und doch schreien, werden keklich aufgefordert, auch nur einen Punkt nachzuweisen, wo diese neue Harmonistik sich nicht scharf an die im Texte gegebenen akoluthistischen Data gehalten und auch nur das Mindeste hineingetragen hätte *)." Mit welchem Grunde der Wahrheit Ebrard dieß von seiner Harmonistik behauptet, kann das nächste beste Beispiel zeigen. Um die synoptischen Angaben über den Anfang der Lehrthätigkeit Jesu, nach welchen dieselbe erst mit der Gefangenschaft des Täufers begann, mit dem johanneischen Bericht zu vereinigen, behauptet Ebrard, Matthäus sage kein Wort davon, daß Jesus nach der Gefangenschaft des Johannes seine Wirksamkeit begonnen habe. Und doch wird V. 17 mit klaren

*) A. a. O. S. 168 f.

Worten geſagt: ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς κηρύσσειν. Im Widerſpruch mit der ganzen hiſtoriſchen Grundanſchauung der Synoptiker ſoll die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu auch nach den Synoptikern ſelbſt in Judäa ihren Anfang genommen haben und Matthäus 4, 12 f. nur übergehen, was Jeſus damals ſchon in Judäa gethan hatte. Und übergehen habe er dieß können, weil wirklich Johannes Kap. 2. u. 3. (oder vielmehr bis 4, 45., denn die Joh. 4, 3. 45. erwähnte Reiſe Jeſu nach Galiläa ſoll mit der bei Matth. 4, 12. identiſch ſeyn), von einer derartigen Wirkſamkeit Jeſu, wie ſie Matth. 4, 18 f. 5, 1 f. beſchrieben werde, d. h. von einer öffentlichen Wirkſamkeit kein Wort ſage. Wolle man alſo die Sache nicht gefliſſentlich verdrehen, ſo ſtehe ſie ſo: Matthäus erzähle nur die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu, welche nach der Ueberſiedlung Jeſu nach Kapernaum und nach der Gefangenſchaft des Täufers begann; Johannes dagegen berichte ſeinem auf Zeit und Ortsangaben gerichteten Streben ganz gemäß, wo Jeſus zuvor geweſen, wohin er gegangen und was er im Familienkreiſe gewirkt. Nur die Notiz, daß Jeſus in Judäa Anhänger geſammelt, Joh. 3, 22., gehöre, obgleich vor Matth. 4, 12. fallend, zur öffentlichen Wirkſamkeit, aber eben weil hiebei nichts Merkwürdiges vorgefallen zu ſeyn ſcheine, habe Matthäus dieß übergehen können. Kann es ein nichtswürdigeres Verfahren geben, als dieſes Ebrard'ſche! Zuerſt wird dem Matthäus abgeläugnet, daß er von dem Anfang der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu rede, ſodann dem Johannes, daß er die in Judäa begonnene öffentliche Wirkſamkeit Jeſu ſelbſt beſchreibe, und hierauf, da dieſe letztere Abläugnung doch gar zu grell iſt, im Widerſpruch mit der kaum zuvor aufgeſtellten Behauptung zugeſtanden, es habe ſich doch ſchon etwas zu der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu Gehörendes ereignet, nur nichts Merkwürdiges! Nichts Merkwürdiges war es alſo, wenn Jeſus nach der ausdrücklichen Angabe des Evangeliſten noch mehr Anhänger gewann, als ſelbſt der Täufer, zu welchem ganz Judäa hinausſtrömte, wenn Johannes eine ſo auffallende offenkundige Handlung, wie die Tempelreinigung, einen ſo bedeutungsvollen Ausſpruch, wie 2, 19 f., meldet, wenn ſogar geſagt wird: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωρήσαντες τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει, wenn ſelbſt ein ἄρχων τῶν Ἰουδαίων 3, 2. bekennt, οἴδαμεν u. ſ. w. οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν, wenn endlich in dieſelbe Zeit auch ſchon die ſo erfolgreiche Wirkſamkeit Jeſu in Samarien fällt *). Schon dieſes Eine Beiſpiel genügt, um jedem, der ſehen

*) Vgl. Theol. Jahrb. 1845. S. 145 f.

will, die Augen darüber zu öffnen, welchen Werth eine in dieſem Geiſte angelegte und durchgeführte Harmoniſtik haben kann, und mit welchem Recht ihr Urheber von ſich ſagt, daß, wer aufrichtigen Sinnes an's Werk gehe, und nichts hineintrage, ſondern ſich lediglich an die beſtimmten Data halte, welche vorliegen, zu einem genügenden Reſultat über die Akoluthie des Lebens Jeſu komme *). Selbſt ſolche Theologen, welchen ſonſt auch das Schlechteſte und Trivialſte noch immer gut und preiswürdig genug iſt, wenn es ihnen nur einen neuen Beitrag zu ihren Angriffen und Schmähungen auf „Strauß und Conſorten“ liefert, haben über das Werk Ebrard's das Urtheil gefällt, ſchwerlich werde er bei allem auf dieſe Unterſuchung verwandten Fleiße und theilweiſe bewieſenen Scharfſinn unbefangene Beurtheiler befriedigen, vieles ſey in ſeinen Erklärungen gezwungen und unnatürlich, vieles entſchieden falſch; man könne ſich nichts Verkehrteres denken, als das Verhältniß des Matthäus und Lucas ſo anzuſehen, als ob der erſtere Evangeliſt ſein Augenmerk mehr auf chronologiſche oder akoluthiſtiſche Anordnung gerichtet hätte, als der letztere, dieſer aber mehr auf Realeintheilung **). Daſſelbe Urtheil gilt im Ganzen von dem zweiten Produkt dieſer Art, mit welchem die Literatur der Evangelienkritik neueſtens bereichert worden iſt, der Synopſe Wieſeler's. Mit derſelben Zuverſicht und Gewißheit des Erfolgs, wie Ebrard, geht auch Wieſeler an den Verſuch, eine durchgängige Harmonie der

*) Welche Dreiſtigkeit, von einem ſolchen Zerrbild noch zu ſagen (S. 168): „Wer an einen lebendigen Gott zu glauben ſich nicht ſchäme, der werde ſich auch nicht ſchämen, in dieſer Natur der Evangelien, in dieſer Möglichkeit der Herſtellung einer ſo vollſtändigen Akoluthie den Finger Gottes zu ſehen.“ Die alte, der alten Harmoniſtik zu Grunde liegende Inſpirationstheorie nimmt hier die Form der durch das Ganze ſich hindurchziehenden Vorausſetzung an, daß alle vier Evangeliſten eine ebenſo vollſtändige als genaue Kenntniß von dem ganzen Verlauf der evangeliſchen Geſchichte und von allen einzelnen Ereigniſſen beſaßen, daß, wo der eine etwa unvollſtändiger und ungenauer erzählt als der Andere, das nicht unbewußt, und unabſichtlich, ſondern aus beſondern, mit ſeinem ganzen Plan zuſammenhängenden Gründen geſchehen ſey. Alle Differenzen ſind daher bloße Enantiophanien, und ſobald ſie als ſolche erkannt ſind, ſtellt ſich in allen Evangelien zuſammen ein Ganzes dar, in welchem alle einzelnen Theile vollkommen auf einander paſſen. Dieß kann offenbar nicht ohne eine höhere Hand gedacht werden, welche alles ſo disponirte, daß jeder Evangeliſt nur ſoweit akoluthiſtiſch ſchrieb, als es zu dem mehr oder minder akoluthiſtiſchen Schreiben der übrigen paßte.

**) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik 1846. S. 9 f.

Evangelien unter dem Namen einer chronologischen Synopse zu Stande zu bringen, d. h. die räumlich zeitliche Bestimmung wo möglich sämmtlicher Erzählungen und Begebenheiten aus dem Leben Jesu, welche uns in den vier Evangelien oder sonst im N. T. berichtet werden, zu ermitteln und sicherzustellen. Man sollte denken, wenn zwei Forscher dieser Art mit allem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit mit derselben Sicherheit der Methode, derselben Ueberzeugung von der objektiven Realität ihrer Aufgabe, die Lösung derselben unternehmen, werde schon ihre vollkommene Uebereinstimmung in dem Resultate den augenscheinlichen Beweis seiner Wahrheit geben. Wie wenig ist aber dieß bei den beiden harmonistischen Werken der Fall! Wie vielfach weichen sie selbst in den wichtigsten Punkten von einander ab! Während nach Ebrard nur Marcus, nicht einmal Lucas, akoluthistisch geschrieben hat, gelten Wieseler als unbedingte chronologische Auctoritäten nur Lucas und Johannes, und Marcus und Matthäus sollen da und dort sogar nicht einmal die Absicht gehabt haben, chronologisch zu schreiben; ja die chronologische Ordnung des letztern unterliegt so starken Bedenken, daß man an ihr im Grunde völlig irre werden muß. Der zuvor besprochenen Stelle Matth. 4, 12 f. läßt Wieseler den johanneischen Text nicht blos von 1, 19 — 4, 45., wie Ebrard annimmt, sondern bis 6, 1. vorangehen, weil die andauernde judäische Wirksamkeit Jesu, welche dort berichtet werde, in der synoptischen Relation später keinen Raum finde. Wie viele andere Differenzen schon eine einzige Differenz dieser Art nach sich zieht, versteht sich von selbst. Gesetzt aber auch, wir lassen uns selbst durch die Differenzen der beiden Harmonisten nicht stören, sondern durch die Vergleichung beider nur dazu bestimmen, dem Einen den entschiedenen Vorzug vor dem Andern zu geben (wie denn unstreitig die größere Genauigkeit, Umsicht und Sachkenntniß auf der Seite Wieseler's ist), gesetzt, es gelinge uns, an der Hand eines solchen Harmonisten, welcher die Chronologie der evangelischen Geschichte selbst bis auf Tage und Stunden festzustellen weiß, durch eine Reihe der bedenklichsten Stellen glücklich hindurchzusteuern, die Klippe, an welcher jeder Versuch dieser Art zuletzt nothwendig scheitern muß, bleibt auch so nicht aus. Als einen solchen Punkt, bei welchem das völlige Mißlingen der beabsichtigten Harmonie nunmehr wohl auch in Beziehung auf die chronologische Synopse Wieseler's ziemlich allgemein zugegeben seyn möchte, glaube ich hier namentlich den johanneischen Bericht von dem letzten Mahle Jesu 13, 1 f. in seinem Verhältniß zum synoptischen hervorheben zu dürfen. Um zwischen beiden Darstellungen keinen Widerspruch an-

erkennen zu müſſen, hat Ebrard zu der völlig grundloſen Behauptung ſeine Zuflucht genommen, daß damals nicht das ganze Volk das Paſſahlamm an Einem Tage gegeſſen, ſondern ſich in zwei Tage getheilt habe; die Galiläer und überhaupt die Aermeren ſeyen gezwungen geweſen, ihr Paſſahlamm am 13ten Niſan zu ſchlachten, da die Vornehmeren ſich ohne Zweifel den 14ten als den eigentlichen Tag vorbehalten haben *). Bei dieſer willkürlichen Fiction iſt doch wenigſtens das exegetiſche Gewiſſen gewahrt, Wieſeler dagegen hat ſich auch darüber hinweggeſetzt, und durch den Verſuch, die ſynoptiſche Darſtellung in die johanneiſche hineinzuexegeſiren, an der letztern eine Gewaltthätigkeit verübt, welche zu ſehr alle Grenzen des Erlaubten überſchreitet, als daß ſie von irgend einem beſonnenen Interpreten noch vertheidigt werden könnte **). Iſt alſo hier in jedem Falle ein Punkt, wo die weſentliche Differenz des johanneiſchen Evangeliums und der ſynoptiſchen anzuerkennen iſt, und die Frage demnach nur dieſe ſeyn kann, auf weſſen Seite die genauere und getreuere Darſtellung iſt, was hilft das ganze mit aller Mühe und Kunſt durchgeführte Syſtem der Harmoniſtik? Iſt hier auch nicht die geringſte Wahrſcheinlichkeit vorhanden, daß man je auf ein anderes Reſultat kommen werde, in deſſen Ausſicht das Uebrige ſtehen gelaſſen werden könnte, ſo liegt klar am Tage, daß ſchon an dieſem Einen Punkte das ganze Syſtem einen tödtlichen Stoß erleidet, und in allen ſeinen ohnedieß ſo äußerlich zuſammengefügten Theilen auseinanderfällt. Wer könnte dieß auch ſehr ernſtlich bedauern! Athmet man doch jetzt erſt, wie von einem ſchweren Drucke befreit, wieder auf! Denn wer kann dieſen ganzen „Proceß des Zuſammenſchauens“ d. h. dieſe mechaniſchen Operationen des Zerſchneidens und Zerſtückelns lebendiger Individuen, um aus allen möglichen kleinern und größern Stücken einen todten Körper zuſammenzuſetzen, oder, wenn es ein Proceß ſeyn ſoll, dieſen Proceß des Inquirirens, durch welchen bald dieſem bald jenem Evangeliſten über chronologiſche Data ein Geſtändniß erpreßt werden ſoll, das er, ſobald er für ſich iſt, auch ſogleich wieder zurücknimmt, alles das in ſeinem ganzen Zuſammenhang mitgemacht haben, ohne daß ihm ein ſolches Verfahren, das freilich durch ſein methodiſches Fortſchreiten bei jedem weitern Punkt eine gewiſſe zwingende Macht erhält, mehr und mehr zu einer unerträglichen Verſtandes- und Gewiſſens-Quälerei geworden iſt. Es gibt kein Marterinſtrument, das

*) Dieſe Behauptung iſt ſo ungereimt, daß ſie ihr Urheber indeß ſelbſt wieder zurückgenommen hat (in der Schrift über das Ev. Joh. S. 42 f.), aber nur um einen Irrthum mit einem andern zu vertauſchen.

**) Vgl. Bleek, Beiträge S. 108 f.

je zur Verrenkung und Verdrehung aller Glieder eines natürlichen Organismus beſſere Dienſte geleiſtet hätte, als es bei dieſer chronologiſchen Synopſe in Betreff der Evangelien der Fall iſt. Wer wollte daher nicht lieber ewig in der Verneinung ſtehen bleiben, als mit dieſem Gefühl des peinlichſten Zwangs, welchen man ſich und den Evangeliſten anthun muß, ſtatt der Troſtloſigkeit der negativen Kritik das Heil der poſitiven gewinnen!

Blickt man auf dieſe zur Widerlegung der Strauß'ſchen Kritik gemachten Verſuche, ſo hat man gewiß keine ſehr große Urſache, ſich ſeiner poſitiven Leiſtungen zu rühmen. Weiß man ſich der Widerſprüche der Evangelien unter einander, welche die Strauß'ſche Kritik zwar nicht zuerſt aufgedeckt, aber doch zuerſt in ihrer vollen Bedeutung zum Bewußtſeyn gebracht hat, nur dadurch zu entledigen, daß man entweder mit Neander und ſo vielen Andern die drei Synoptiker dem Einen Johannes aufopfert, oder mit den Harmoniſten die vier Evangeliſten zu einer unnatürlichen Einheit zuſammenſchnürt, in welcher dem Einen wie dem Andern jeder Lebenshauch entſchwinden muß, ſo iſt in dem einen wie in dem andern Falle der Knoten nur zerhauen nicht gelöst, und man befindet ſich in der Hauptſache, in Anſehung der Grundlage, auf welcher die evangeliſche Geſchichte beruht, der Kritik der Evangelien, noch ganz auf demſelben Punkte, auf welchen die Sache durch die Strauß'ſche Kritik geſtellt worden iſt, ja man iſt ſo wenig vorwärts gekommen, daß man ſogar eine rückgängige Bewegung machte, und zu veralteten Hypotheſen ſeine Zuflucht nahm, um durch ſie einen Ausweg aus den Irrgängen, in die man ſich hineingeſtellt ſah, zu finden. Kein Wunder daher, daß man, um nur vorwärts zu kommen, jetzt ſelbſt die kühnſten Schritte wagte. Der Ausgangspunkt konnte nur die mythiſche Anſicht des Strauß'ſchen Werkes ſeyn. Durch den mit dem Begriffe der Tradition verbundenen Begriff des Mythus hat die Tradition die Bedeutung eines ſchöpferiſchen Princips erhalten. Die Tradition iſt nicht mehr etwas rein Formales, das bloße Vehikel der Ueberlieferung eines gegebenen und in ſeiner urſprünglichen Geſtalt ſich gleichbleibenden Inhalts, ſondern ſie wirkt auf den Inhalt ſelbſt ein, bringt ihn zum Theil ſelbſt erſt hervor, und den Charakter des Ungeſchichtlichen, welchen die evangeliſche Tradition nach der Strauß'ſchen Anſicht an ſich trägt, hat ſie ebendaher, daß ſie eine mythiſche iſt. Iſt nun nach dieſer Anſicht der Inhalt unſerer Evangelien nur die ſtehend gewordene, in dem geſchriebenen Buchſtaben fixirte Tradition, wie ſie durch das ſchöpferiſche Princip des Mythus ſich geſtaltet hat, wie verträgt ſich, kann man fragen, mit dem

der mythischen Tradition eigenthümlichen Charakter der Bewußtlosigkeit und Unabsichtlichkeit die Beschaffenheit unserer Evangelien, welche in ihrem Verhältniß zu einander, sowohl in dem, was sie Gemeinsames haben, als auch in dem Besonderen, was sie von einander unterscheidet, nichts Zufälliges und Absichtsloses, sondern nur das Werk der Absicht und der Reflexion zu seyn scheinen? Hatte Strauß in dem ungeschichtlichen Dunkel, in welchem er den Mythus, den Inhalt der Evangelien, erzeugen ließ, alles Lichtvolle des individuellen Bewußtseyns ausgelöscht, so lag hierin an sich schon der Reiz, der Bewußtlosigkeit des Mythus gegenüber das Bewußte und Individuelle in dem Ursprung der Evangelien wieder zu seinem Rechte kommen zu lassen. Konnte man auch dem Inhalt der Evangelien den ungeschichtlichen Charakter nicht absprechen, so sollte doch dieses Ungeschichtliche nicht ohne allen Antheil einer selbstbewußten Reflexion entstanden seyn. Auf diesem Wege kann man, nachdem schon Weiße *) die Strauß'schen Mythen in die Produkte einer bewußten Symbolik, in Parabeln und Allegorien, zu verwandeln versucht hatte, von der mythischen Ansicht auf die Idee eines schöpferischen Urevangelisten, welche zweierlei in sich begreift: 1. daß man an die Stelle der bewußtlos sich bildenden Tradition das Selbstbewußtseyn eines bestimmten Individuums setzen zu müssen glaubte, und 2. daß dieses schriftstellerische Individuum einer der synoptischen Evangelisten, und zwar, worin gleichfalls schon Weiße voranging, Marcus seyn sollte. In dem erstern dieser beiden Momente stellt sich uns diejenige Phase der neuesten Kritik dar, welche mit dem Namen Bruno Bauer's auf eine so eigene Weise bezeichnet ist, daß man beinahe Anstand nehmen sollte, in einer Geschichte der Kritik von ihr zu reden **). Wie weniges würde aber der Kritik noch als eigentlicher Inhalt ihrer Geschichte bleiben, wenn alle irrigen Meinungen, alle verfehlten Hypothesen, alle kecken Gedanken aus ihr gestrichen werden müßten? Wenn irgendwo, kommt es hier darauf an, in excentrischen Verirrungen den Faden aufzufinden, an welchem der innere Entwicklungsgang der Sache fortläuft. Insofern darf auch die Bruno Bauer'sche Kritik hier nicht übergangen werden, obgleich er selbst alles gethan hat, ihr alle Beziehungen eines geschichtlich begründeten Zusammenhangs abzuschneiden, und sie als eine bloße philosophische Prätension aufzustellen. Indem er das Verhältniß seiner Ansicht zur Traditionshypothese in der Strauß'schen Form, deren letzte Kritik seine Kritik der Synoptiker seyn sollte, als den Gegensatz der Philosophie des

*) Die evangel. Geschichte, kritisch und philos. bearbeitet. 1838.

**) Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Drei Bände, 1841—42.

Selbstbewußtseyns und der Philosophie der Substanz bestimmte, sollte durch die Herbeiziehung dieser philosophischen Kategorien die Nothwendigkeit dargethan werden, das Urevangelium als schriftstellerisches Erzeugniß, als freie Schöpfung des Selbstbewußtseyns, aufzufassen und zu erweisen. Die Traditionshypothese, sagt Br. Bauer, ist mysteriös, weil sie im Standpunkt der Substanz wurzelt, denn die Ueberlieferung in dieser Form der Allgemeinheit, welche noch nicht die wirkliche und vernünftige Bestimmtheit der Allgemeinheit erreicht hat, die nämlich nur im Selbstbewußtseyn, in dessen Einzelnheit und Unendlichkeit zu erreichen ist, ist nichts als die Substanz, die aus ihrer logischen Einfachheit herausgetreten ist, und als die Macht der Gemeinde eine bestimmte Form der Existenz angenommen hat. Mysteriös ist diese Ansicht, weil sie in jedem Augenblick, wenn sie den Proceß, welchem die evangelische Geschichte ihren Ursprung verdankt, erklären und zur Anschauung bringen will, immer nur den Schein eines Processes hervorbringen kann, und die Unbestimmtheit und Mangelhaftigkeit des Substanzialitätsverhältnisses verrathen muß. Sie ist mysteriös, weil sie tautologisch ist. Der Satz: die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quelle und ihren Ursprung, setzt zweimal dasselbe: „die Tradition," und „die evangelische Geschichte", setzt beides allerdings auch in Verhältniß, aber sagt uns nicht, welchem innern Proceß der Substanz die Entwicklung und Auslegung derselben ihren Ursprung verdankt. Dieser Satz kann aber auch nicht das Problem lösen, denn die Substanz „ist" ihre Attribute und Moden, und die Tradition „ist" von vornherein die evangelische Geschichte. In dieser mysteriösen Substanzialität, in welcher die Kritik bisher sich und die Sache gehalten, habe sie sich dahin aufzulösen, wohin die Entwicklung der Substanz selbst treibe, zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Idee und zu deren wirklicher Existenz, dem unendlichen Selbstbewußtseyn *). Schon in diesen Sätzen legt sich uns der ganze Charakter dieses neuen Standpunkts der Kritik dar. Er besteht in bloßen philosophischen Kategorien, mit welchen nichts historisch erklärt werden kann. Es ist, wie dieß Schwegler in seiner treffenden Beurtheilung weiter ausgeführt hat **), eine bloße Prätension, wenn B. Bauer die zufällige und unwesentliche, überdieß ganz unhaltbare Modification, die er an der Traditionshypothese angebracht hat, zu einem Gegensatz zwischen Transcendenz und Immanenz, Apologetik und Kritik,

*) A. a. O. Bd. 1. Vorrede S. VI f.

**) Theol. Jahrb. 1843., die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten und ihrem Verhältniß zur Traditionshypothese. S. 203 f. 241 f.

Orthodoxie und Philosophie aufbläht. Was er als den Fortschritt von der Substanz zum unendlichen Selbstbewußtseyn des schöpferischen Urevangelisten angesehen wissen will, ist eine bloße Modification der Traditionshypothese, da auch Br. Bauer die Ideen, in welchen die evangelischen Berichte wurzeln, immer wieder auf die Ueberlieferung, die Erlebnisse der Gemeinde, das in der Gemeinde Gegebene, zurückführt. Der Unterschied zwischen ihm und Strauß besteht nur darin, daß er aus jenen Vielen, welche Strauß unter dem Collectiv-Namen der Gemeinde zusammenfaßt, den beliebigen Einen, welchen die Kirche Marcus genannt hat, herausgerissen und zum Repräsentanten der Vielen gemacht hat. Durch diese Unterstellung des Einen wird aber der Entstehungsproceß der evangelischen Geschichte selbst auf keine Weise erklärt. Zwischen den ursprünglichen Thatbestand, von welchem die Traditionshypothese nur das Negative aussagen kann, daß er ein anderer war, als der überlieferte, und die schriftliche Aufzeichnung in den in den Evangelien vorliegenden Berichten fällt auch bei ihm ein unerklärliches Drittes hinein, der Proceß des Selbstbewußtseyns in jenem Einen, welchen die Kirche Marcus genannt hat. Neben dem auf philosophischen Kategorien beruhenden Hauptargument bestritt B. Bauer die Traditionshypothese nicht nur aus dem formalen Grunde, daß die gedächtnißmäßige Fortpflanzung des historischen Materials eine psychologische Unmöglichkeit sey, sondern läugnete auch die materiale Möglichkeit eines Werdens der evangelischen Geschichte durch die Tradition. Die Ueberlieferung in ihrer mysteriösen Substanzialität könne keine bestimmten Werke hervorbringen, sie habe nicht Hände, zu schreiben, nicht Geschmack, um zu componiren, nicht Urtheilskraft, um das Zusammengehörige zu einigen, und das Fremde abzuschneiden. Oder sollen wir, fragt B. Bauer, eine Inspiration der Gemeinde voraussetzen, und annehmen, alle Einzelnen, welche diese Erzählungen bildeten, ohne daß Einer von dem Werke des Andern etwas wußte, haben es gerade so getroffen, daß ihre fragmentarischen Schöpfungen, wenn sie einmal zusammengerieth en, das vortrefflichste Ganze bildeten *)? Hiemit ist nun freilich die Traditionshypothese zur Carricatur geworden, aber sehen wir auch von allen diesen Uebertreibungen ab, so läßt sich doch nicht verkennen, daß an der Traditionshypothese etwas so wesentlich Mangelhaftes ist, daß es selbst einer solchen Ansicht, wie die B. Bauer'sche ist, ein gewisses Recht gegen sie gibt. Es kann nicht geläugnet werden, daß die Traditionshypothese, welche Bedeutung man auch der Tradition als der Voraussetzung

*) Kritik der ev. Gesch. I. S. 70 f. II. S. 51.

unserer Evangelien beilegen mag, nicht im Stande ist, den Entstehungsproceß unserer Evangelien zu erklären, und zwar aus dem Grunde, weil sie in ihrem Verhältniß zu einander eine Absichtlichkeit und Reflexion verrathen, wie sie gerade nicht zum Charakter der Tradition gehört. Will man nun nicht, was nicht möglich ist, die Traditionshypothese ganz fallen lassen, so kann es sich freilich nicht darum handeln, im Gegensatz gegen die schaffende Substanz der Gemeinde, oder die Tradition, einen Einzelnen als Evangelisten zum Schöpfer des Stoffs der evangelischen Geschichte zu machen, da dieser Eine Unbekannte auf diese Weise auch Schöpfer einer weltschöpferischen Religion hätte seyn müssen (obgleich allerdings die B. Bauer'sche Ansicht in ihrem überspannten aber auch inconsequenten Widerspruch gegen alles historisch Gegebene und Ueberlieferte *) zu diesem Extrem, einer wahrhaft phantasmagorischen Geschichtsbetrachtung, mit Gewalt hindrängt), aber in der Natur der Sache liegt es, und das Unzureichende der Traditionshypothese treibt von selbst mit Nothwendigkeit dazu hin, daß man von der Tradition auf einen Punkt zu kommen sucht, auf welchem unsere Evangelien als die Erzeugnisse mit Absicht und Reflexion schreibender Schriftsteller begriffen werden können. Da nun dieser Punkt, wie die frühern Hypothesen zur Genüge zeigen, nicht außerhalb unserer kanonischen Evangelien gesucht werden kann, so besteht der eigentliche Fortschritt von dem Unbestimmten der Traditionshypothese zu einer Ansicht, welche ihr entgegengesetzt werden kann, erst in dem zweiten der obigen Momente, daß Marcus der Urevangelist ist, somit auch nur von dem Standpunkt des Marcusevangeliums aus das ganze Verhältniß, in welchem die drei synoptischen Evangelien zu einander stehen, erklärt werden kann. Dies ist es, wodurch erst die B. Bauer'sche Ansicht von der vagen und excentrischen

*) In seinem Eifer gegen die Traditionshypothese, die ihm so transcendent zu seyn scheint, als die alte orthodoxe Ansicht, geht B. Bauer sogar soweit, daß er behauptet, vor dem Auftreten Jesu und vor der Ausbildung der Gemeinde habe der Reflexionsbegriff „des Messias" nicht geherrscht, es habe also auch damals keine jüdische Christologie gegeben, welcher die evangelische hätte nachgebildet werden können. Dieser Satz erst, ruft er aus a. a. O. I. Vorr. S. XVIII., emancipirt die biblische Kritik, bricht die Brücken ab, und verbrennt die Schiffe, die ihre Communication mit der frühern orthodoxen Ansicht unterhielten, nimmt ihr den letzten Anhalt, den sie am unerkannten Positiven besaß, und versetzt sie in das freie Element des Selbstbewußtseins, an welches sie sich nun allein zu halten, und in dem sie sich zu orientiren hat. In ihre und ihres Gegenstandes wahre und einzige Heimath ist sie dadurch zurückgeführt.

Richtung, die sie in ihren abstrakten philosophischen Kategorien nimmt, auf eine Grundlage zurückgeführt wird, auf welcher sie sich eine festere historische Haltung geben kann. B. Bauer hat daher selbst mit seiner Ansicht die Hypothese vom Urevangelisten verbunden, da ihm in derselben nicht blos Weisse, sondern auch schon Wilke vorangegangen war *). Der Letztere ist es vorzüglich, welcher die zwar nicht neue, aber bei dem damaligen Stande der kritischen Untersuchungen neue Bedeutung gewinnende Ansicht, daß das Marcusevangelium die gemeinschaftliche Wurzel und Grundlage des synoptischen Textes, und die beiden andern Erweiterungen und theilweise Umarbeitungen seiner Urdarstellung seyen, mit größter Genauigkeit und methodischer Consequenz durchzuführen suchte. Mit dieser Behauptung stellt sich Wilke sowohl der Gieseler'schen Traditionshypothese als der Schleiermacher'schen Diegesentheorie gegenüber. Gegen die erstere hob er besonders hervor, daß die abweichenden Erzählungen der Synoptiker sich nicht als zufällige und absichtslose zu einander verhalten, sondern, besonders wenn sie innerhalb eines und desselben Grundrisses liegen, als widersprechende Behauptungen, die sich mit Bewußtseyn und Absicht gegenübergestellt werden. Oft finden wir bei ihnen gleichlautende Worte, ja Sätze, die durch den verschiedenen Gedankenzusammenhang, in welchem sie stehen, einen ganz andern Sinn bekommen, nach lange fortgesetzter Uebereinstimmung von zweien, ja allen dreien brechen oft plötzlich Differenzen hervor. Namentlich in den Reden Jesu seyen Abweichungen bemerklich, die nur von schriftstellerischer Willkür abgeleitet werden können, wie denn überhaupt, was Auswahl, Anordnung, Motivirung betreffe, die Darstellung gesprochener und gedächtnißmäßig überlieferter Rede überall nur als schriftstellerische Composition, als Produkt jener Reflexion und stylistischen Berechnung, unter deren Botmäßigkeit jeder Schriftsteller stehe, begriffen werden könne. Sey es aber erwiesen, daß die Evangelisten nach ihren besondern Zwecken hier weggelassen, dort erweitert, hier Worte gegen andere vertauscht, dort die gegebenen anders bezogen, dort Getrenntes combinirt und verbunden haben, so müssen wir daraus schließen, daß sie fixirte mündliche Tradition, die bindende Auctorität ausübte, vor sich gehabt haben. Auch bei Wilke zielt so alles darauf hin, das Bewußte und Absichtliche, das von Reflexion und einer bestimmten Tendenz Zeugende als ein Hauptmoment für die Auffassung

*) Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses der drei ersten Evangelien. 1838. Vgl. Schwegler, Theol. Jahrb. 1843. S. 203.

des Verhältnisses der Evangelien geltend zu machen. Da nun auch die Schleiermacher'sche Hypothese, nach welcher bruchstückartige Erzählungen, isolirte Aufsätze, einzelne aus verbundenen Stücken bestehende Sammlungen es gewesen seyn sollen, was die Evangelisten frei schaffend und je nach Gutdünken verknüpfend benützten, nicht zureicht, die Verwandtschaft der ganzen Anlage der synoptischen Evangelien, die Aufeinanderfolge der Stücke, die reflektirenden Anknüpfungs- und Uebergangsformeln, die gemeinschaftliche Disposition, den Parallelismus ganzer Reihen von Redestücken und Geschichten zu erklären, und im Grunde nur die Abweichungen der Berichte auf die Vorerzähler und Gewährsmänner unserer Evangelisten zurückschiebt, so glaubt Wilke aus diesen Prämissen nur die Folgerung ziehen zu können, daß die gemeinschaftliche Quelle innerhalb unserer kanonischen Evangelien selbst liege *). Als Erzeugniß schriftstellerischer Berechnung, als künstliche Composition stellt zwar Wilke das Marcusevangelium als Urevangelium dar, aber als historisches Dokument hat er es nicht näher in Untersuchung gezogen, sondern vielmehr ungewiß gelassen, ob nur die Formgebung dem Evangelisten, der verarbeitete Stoff dagegen der mündlichen Ueberlieferung angehörte. Diesen weitern entscheidenden Schritt zu thun, und mit der Form zugleich das Gegebenseyn des Inhalts in Frage zu stellen, war erst B. Bauer vorbehalten, welcher in der Bewunderung des Wilke'schen Werkes, dessen Angedenken unsterblich seyn werde, seinen Vorgänger selbst schon dazu hindrängen zu müssen glaubte **). Haben wir es nun hier blos mit der Hypothese des Urevangelisten in der ihr von Wilke gegebenen Form zu thun, so mag zwar aus den Schwierigkeiten, in welche sich alle früheren Hypothesen verwickeln, mit Recht der Schluß gezogen werden, daß der Anfangspunkt, von welchem aus das ganze Verhältniß der vier Evangelien zu einander zu construiren ist, nur innerhalb unserer Evangelien selbst liegen könne, aber jeder weitere Schluß auf ein bestimmtes Evangelium, wie namentlich das Marcusevangelium, muß für unmotivirt erklärt werden. Der Gesichtspunkt, von welchem aus Wilke das Marcusevangelium als Urevangelium betrachtet, ist dieselbe quantitative Betrachtungsweise, welcher zufolge es sich bei der Bestimmung des Evangelienverhältnisses immer nur um den Unterschied eines Plus und Minus handelt, oder um die Frage, ob das kürzere Evangelium als ein Auszug der längeren, oder die letztern als eine weitere Ausführung des erstern anzusehen seyen. So ein-

*) Vgl. a. a. O. S. 70 f. 99 f. 120 f. 360 f. 520.
**) Kr. der ev. Gesch. I. S. XI.

leuchtend es nun auch seyn mag, wenn Wilke so argumentirt: da Marcus mit Ausnahme einer nicht sehr beträchtlichen Zahl von Versen theilweise in Matthäus, theilweise in Lucas enthalten ist, somit die Tafel derjenigen Erzählungs- und Redestücke, die allen drei Synoptikern gemeinsam sind, mit Marcus zusammenfällt, so ist alle Wahrscheinlichkeit dafür, diese Tafel des Gemeinschaftlichen habe als Ganzes, als Werk für sich existirt, und es ist folglich das Marcusevangelium nicht sowohl Compilation, als vielmehr gemeinsame Wurzel der Evangelienharmonie, der Exponent des synoptischen Grundtextes, mit Einem Worte das Urevangelium; so ist dieß doch nur die eine Seite der Betrachtung, und man kann die andere in's Auge fassend ebenso gut so argumentiren: da nicht der ganze Marcus in den beiden andern Synoptikern aufgeht, da er eigenthümliche Zusätze hat, um welche sein Text reicher ist, als der gemeinschaftliche, Zusätze im Kleinen, die bei ihrem wiederkehrenden Sprachcharakter weit eher die consequente Anwendung und Einschaltung eines Epitomators als die consequente Ausmerzung von Seiten der beiden andern voraussetzen lassen, Zusätze im Großen, nämlich einige Parabeln und Wunder, welche die beiden Spätern wohl schwerlich außer Acht gelassen hätten *), so ist vielmehr das entgegengesetzte Verhältniß anzunehmen und das Marcusevangelium nicht als Urevangelium, sondern als Auszug aus den beiden andern anzusehen. Hiemit werden wir also von Marcus wieder auf Matthäus und Lucas zurückgewiesen und der Kreislauf der Hypothesen von Marcus, dem Urevangelisten, zu Lucas, dem Ueberarbeiter und Erweiterer des Marcus, und zu Matthäus, dessen Evangelium aus diesen beiden Evangelien als neues schriftstellerisches Produkt hervorging (wie B. Bauer das Verhältniß der drei Synoptiker bestimmt), und dann wieder von Matthäus und Lucas zu Marcus, dem Epitomator seiner beiden Vorgänger, hat auf's Neue seinen Fortgang, ohne daß die Möglichkeit abzusehen, wie aus diesem Cirkel je herauszukommen ist. Und doch muß es einen Ausweg aus diesem Labyrinthe geben, die immer noch unentschiedene Frage muß zur Entscheidung gebracht werden können, wenn nicht die Beschaffenheit unserer Evangelien und mit ihr die einzige Quelle und die ganze Grundlage der evangelischen Geschichte fort und fort im Dunkel bleiben soll. Es muß also das Verhältniß der drei synoptischen Evangelien zu einander, und nicht blos das Verhältniß dieser drei, sondern auch das Verhältniß des vierten, des johanneischen, zu ihnen, noch auf ganz andere Weise bestimmt werden, als dieß bis jetzt geschehen ist. Gelänge dieß nicht, so hätte

*) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 208.

Strauß immer wieder Recht gegen alle zuſammen, er käme nur als der Stärkere über ſie, wenn er die eine Hypotheſe mit der andern ſchlagend, aus dieſem bellum omnium contra omnes, den unendlichen Widerſprüchen, in welche ſie ſich fort und fort verwickeln, und nicht blos aus dieſen Hypotheſen, ſondern auch aus demjenigen, was ihnen zu Grunde liegt, aus dem Widerſpruch der Evangelien ſelbſt, deſſen Reflex ja nur der Widerſpruch der Hypotheſen iſt, den Schluß zöge, daß an allem zuſammen nichts iſt, daß all' unſer poſitives Wiſſen über die evangeliſche Geſchichte zuletzt immer wieder in ein Chaos zuſammenſinkt, und in einem Dunkel erliſcht, in welchem ſich nichts Einzelnes unterſcheiden läßt. Will man ſich dieß nicht geſtehen, ſo ſage man doch, wie das Verhältniß der Evangelien zu einander beſtimmt werden ſoll? An dieſer Einen Frage hängt ja, wie ſich nicht läugnen läßt, unſer ganzes Wiſſen von der evangeliſchen Geſchichte; iſt alſo ſie nicht gelöst, ſo iſt alles, was man auf ſie baut, nur ein grundloſes Gebäude, ohne alle innere Haltung und Conſiſtenz. Wie wäre ſie aber gelöst, wenn man ſie ſchon in ihrem weſentlichſten Moment nicht anders löſen zu können glaubt, als nur auf die oberflächliche Weiſe, daß man entweder die Synoptiker gegen Johannes, oder Johannes gegen die Synoptiker fallen läßt, ſomit nur durch eine wahrhaft mechaniſche Operation hinwegſchneidet und ausſcheidet, was man für ſeine Zwecke nicht brauchen zu können meint? Es bleibt daher dabei, ſolange wir das Verhältniß der Evangelien zu einander, ohne eine gewaltſame Operation mit ihnen vorzunehmen, nicht als ein natürlich entſtandenes, aus einem innern Entwicklungsprincip hervorgegangenes zu begreifen im Stande ſind, ſtehen wir noch auf dem negativen Standpunkt der Strauß'ſchen Kritik.

4. Die geſchichtliche Auffaſſung.

Hiemit kommen wir auf die obige Frage zurück, mit welcher wir die Beurtheilung des Strauß'ſchen Werkes abgebrochen haben. Da die weitern ſeitdem gemachten Verſuche zur Beſtimmung des Verhältniſſes der Evangelien keinen entſchiedenen Schritt vorwärts geführt haben, ſo kann das Bewußtſeyn der Nothwendigkeit eines Fortſchritts nur an der Strauß'ſchen Kritik ſelbſt ſich entwickeln. Der Fehler des Strauß'ſchen Werkes iſt, daß es die evangeliſche Geſchichte zum Gegenſtand der Kritik macht, ohne zuvor mit der Kritik der Schriften auf ein feſteres Reſultat gekommen zu ſeyn, dieſer Fehler aber war nicht nur auf dem damaligen Standpunkt der Kritik ſehr natürlich, ſondern auch ein nothwendiges Moment der Vermittlung für die weitere Entwicklung

der Kritik. Es war natürlich, daß man, nachdem man lange genug, mit erfolgloser Anstrengung, mit den Schriften sich beschäftigt hatte, nun von den Schriften zu ihrem Inhalt, der Sache selbst, sich wandte, da die Kritik der Schriften ihre wesentliche Beziehung nur auf die in ihnen enthaltene Geschichte haben konnte. So wenig nun auch an sich die Kritik der Geschichte von der Kritik der Schriften getrennt werden kann, so gewiß ist doch auf der andern Seite, daß eine freie und unbefangene Kritik der Schriften nicht möglich ist, so lange man sich nicht mit ihrem Inhalt auf eine solche Weise auseinandergesetzt hat, daß die kritische Betrachtung der Schriften so wenig als möglich durch die Einmischung eines falschen subjectiven Interesses getrübt wird. Es gibt keine wahre objective Kritik, ohne daß man sich gegen das Resultat mehr oder minder indifferent verhält und alle subjectiven Beziehungen zu dem Object der Kritik so viel möglich von sich ablöst. Eine so freie, voraussetzungslose Kritik, wie die Strauß'sche ist, und die durch sie bei allem Widerspruch dem allgemeinen Bewußtseyn der Zeit sich immer mehr mittheilende Ansicht, daß es mit der historischen Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte in ihrem ganzen Umfange sich keineswegs durchaus so verhalte, wie man bisher vorauszusetzen gewohnt war, mußte auch auf die Kritik der Schriften den Einfluß haben, daß man sie aus einem unbefangeneren, von dogmatischen Voraussetzungen unabhängigeren Gesichtspunkt betrachten lernte. Nur um so gewisser mußte man aber von der Kritik der Geschichte wieder auf die Kritik der Schriften kommen. So natürlich und in gewissem Sinne nothwendig auch der von Strauß eingeschlagene Weg seyn mag, so unläugbar bleibt doch, daß es der Natur der Sache nach unmöglich ist, mit der Kritik der Geschichte auf ein sicheres Resultat zu kommen, solange die Kritik der Schriften noch immer eine so schwebende und unsichere ist. Der Standpunkt, welcher der Strauß'schen Kritik gegenüber zu nehmen ist, um, so weit es überhaupt möglich ist, über die Negativität ihres Resultats hinwegzukommen, kann nur die Kritik der Schriften seyn, die die Quelle der evangelischen Geschichte sind. An der weiter fortgeführten Kritik der Evangelien muß es sich in allen wesentlichen Punkten zeigen, wie weit jene Kritik eine berechtigte ist oder nicht. Sie erklärt den Inhalt der evangelischen Geschichte wesentlich für mythisch. Um aber zu wissen, ob sie von ihrer mythischen Ansicht nicht eine zu weit ausgedehnte Anwendung auf die evangelische Geschichte macht, muß man vor allem fragen, ob der für mythisch gehaltene Inhalt für die Evangelisten selbst ein so bewußtlos und unabsichtlich entstandener war, wie bei der mythischen Ansicht vorausgesetzt werden muß. Alles Mythische ist unge-

ſchichtlich, aber nicht alles Ungeſchichtliche iſt mythiſch, ſo manches, was mythiſch zu ſeyn ſcheint, hat ſeine dem Mythus ähnliche ideelle Geſtalt nur durch die freie Produktivität des erzählenden Schriftſtellers erhalten. Es iſt dieß ein wichtiges Moment, das gegen die von Strauß durchgeführte mythiſche Anſicht geltend gemacht werden muß, und es weist uns ſchon auf den allgemeinen Geſichtspunkt hin, unter welchen wir, ihm gegenüber, die evangeliſche Geſchichte zu ſtellen haben. Da überhaupt für uns alles Geſchichtliche erſt durch das Medium des erzählenden Schriftſtellers hindurchgeht, ſo iſt auch bei der Kritik der evangeliſchen Geſchichte die erſte Frage nicht, welche objektive Realität dieſe oder jene Erzählung an ſich hat, ſondern vielmehr, wie ſich das Erzählte zum Bewußtſeyn des erzählenden Schriftſtellers verhält, durch deſſen Vermittlung es für uns ein Objekt des hiſtoriſchen Wiſſens iſt. Auf dieſen Standpunkt muß ſich die hiſtoriſche Kritik ſtellen, nur von ihm aus kann ſie über die Beſtimmung der Grenzlinie des Hiſtoriſchen und Unhiſtoriſchen, „dieſe ſchwierigſte Frage auf dem Gebiete der Kritik,“ zu einer wenigſtens motivirteren Anſicht zu kommen hoffen. Die Negativität der Reſultate der Strauß'ſchen Kritik entſteht ja, wie ſchon bemerkt worden iſt, nicht ſowohl durch den unmittelbar für mythiſch erklärten Inhalt der evangeliſchen Geſchichte, als vielmehr durch die Unſicherheit, welche für alles Uebrige im Zuſammenhang einer von mythiſchen Elementen durchdrungenen Geſchichte entſteht. Bleibt nun auch jene Frage immer noch in letzter Beziehung zu beantworten übrig, ſo ſtellt ſie ſich doch unter einem andern Geſichtspunkt dar, ſobald man ſich vor allem darüber ſo viel möglich zu verſtändigen geſucht hat, ob der fragliche Schriftſteller auch nur ſelbſt die Abſicht hatte, in dieſem oder jenem Theile ſeines geſchichtlichen Werkes ſich als hiſtoriſchen Referenten zu geben. Zeigt es ſich bei näherer Betrachtung, daß er ſelbſt nicht ſtreng hiſtoriſch erzählte, daß er ein beſonderes Intereſſe hatte, den Gegenſtand ſeiner Erzählung von dieſem beſtimmten Geſichtspunkt aus aufzufaſſen, welche große Beſchränkung erleidet ſchon dadurch jene Frage über die Grenzlinie des Hiſtoriſchen und Unhiſtoriſchen? Um aber über jeden einzelnen Fall dieſer Art mit größerer Wahrſcheinlichkeit urtheilen zu können, muß man überhaupt wiſſen, was ein Schriftſteller wollte und bezweckte, aus welchem Intereſſe ſeine geſchichtliche Darſtellung hervorgegangen, welche Tendenz er in ihr verfolgt, welchen Charakter ſie dadurch erhalten hat, und dieſe Frage ſelbſt, auf welchem andern Wege läßt ſie ſich beantworten, als durch eine ſo viel möglich genaue Erforſchung der geſchichtlichen Verhältniſſe, unter deren Einfluß der Schriftſteller geſchrieben hat? Jeder Schriftſteller gehört der Zeit an, in welcher er

ſchreibt, und in je höherem Grade der Gegenſtand ſeiner Darſtellung die Zeit bewegt, und in das geiſtige Leben derſelben ſo eingreift, daß durch ihn verſchiedene Gegenſätze von Meinungen, Intereſſen und Parteien hervorgerufen werden, mit um ſo größerer Gewißheit iſt auch anzunehmen, daß jeder, der eine geſchichtliche Darſtellung dieſer Art unternimmt, die Farbe der Zeit an ſich trägt, und die Motive ſeiner Darſtellung in den Verhältniſſen der Zeit liegen. Warum ſollte dieß, was im Allgemeinen niemand beſtreiten kann, nicht auch auf unſere kanoniſchen Evangelien ſeine Anwendung finden? Daß ſie ſich als geſchichtliche Darſtellungen des Lebens Jeſu geben, ſchließt die Vorausſetzung keineswegs aus, daß ihre Verfaſſer bei ihrer Darſtellung durch beſtimmte Motive und Intereſſen geleitet wurden, ja es läßt ſich voraus gar nicht anders denken, als daß auch ſie ſchriftſtelleriſche Erzeugniſſe der Zeit ſind, in welcher ihre Verfaſſer gelebt haben. Die erſte Frage, welche die Kritik an dieſe Evangelien zu machen hat, kann daher nur ſeyn, was wollte und bezweckte jeder Verfaſſer derſelben, und mit dieſer Frage kommen wir erſt auf den feſten Boden der concreten geſchichtlichen Wahrheit. Alle jene Fragen, mit deren Erörterung man ſich ſo große und ſo vergebliche Mühe gemacht hat, ob jeder der vier Evangeliſten chronologiſch und akoluthiſtiſch geſchrieben, wie ſich ihre theils übereinſtimmenden, theils differirenden Erzählungen zu einander verhalten, ob Marcus den Matthäus und Lucas, oder Matthäus und Lucas den Marcus benützt haben, wie ſich die Synoptiker zu Johannes und dieſer zu jenen verhalte, ſind nichts anderes als ein vages Hin- und Herreden, ein zufälliges Aufgreifen bald dieſer, bald jener Seite der Sache, ohne daß man der Sache ſelbſt näher kommt und tiefer in ſie eindringen kann, eine rein abſtrakte Behandlungsweiſe eines Gegenſtandes, der nicht concret genug aufgefaßt werden kann. Entſchlage man ſich alſo nur endlich aller dieſer Fragen, welche über die Allgemeinheit abſtrakter Kategorien und Theorien nie hinauskommen, den Gegenſtand nie erſchöpfen, ſondern immer nur oberflächlich berühren, ihn dem Bewußtſeyn nicht näher bringen, ſondern nur um ſo weiter entrücken, man wage es, jeden dieſer Schriftſteller nach ſeiner Individualität und ſeiner ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeit zu fragen, und ihn mit aller Schärfe darauf anzuſehen, ob er denn wirklich nur ein ſo einfacher und ſchlichter Referent der evangeliſchen Geſchichte iſt, ob nicht da und dort auch bei ihm etwas hervorblickt, was uns tiefer in ſeine Seele und die ſie bewegenden Intereſſen und Motive hineinſehen läßt. Gelänge es, auch nur einem der Evangeliſten das Geheimniß der Conception ſeines Evangeliums abzulauſchen, ſo hätte die Kritik einen feſten Punkt, von welchem aus ſie einen

weitern Boden gewinnen kann. Gilt es nun aber einmal, wenn die Kritik sich auf einen neuen, von dem bisherigen verschiedenen Standpunkt stellen soll, sich an das Concrete, Individuelle, Eigenthümliche zu halten, bei welchem andern Evangelium könnte ihr dieß besser gelingen, als bei demjenigen, das schon bisher bei allen Combinationen, die möglicher Weise gemacht werden konnten, immer die eigenthümlichste Stellung behauptete, und sich gegen alle Versuche der Kritik am sprödesten verhielt? Es ist bekannt, wie am johanneischen Evangelium selbst die Strauß'sche Kritik an sich irre wurde. Nichts ist für den damaligen Stand der Kritik bezeichnender als das Geständniß, das Strauß in der Vorrede zur dritten Ausgabe seines Lebens Jesu that: die Veränderungen, welche diese neue Ausgabe darbiete, hängen mehr oder weniger alle damit zusammen, daß ein erneuertes Studium des vierten Evangeliums an der Hand von de Wette's Commentar, und Neanders Leben Jesu Christi ihm die früheren Zweifel an der Aechtheit und Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums selbst wieder zweifelhaft gemacht habe. Nicht als ob er von seiner Aechtheit überzeugt worden wäre, nur auch von seiner Unächtheit sey er es nicht mehr. Unter den so eigenthümlich sich stoßenden und durchkreuzenden Merkmalen der Glaubwürdigkeit und des Unglaubhaften, der Nähe und Ferne von der Wahrheit in diesem merkwürdigsten Evangelium habe er bei der ersten Ausarbeitung seines Werkes mit einseitig polemischem Eifer einzig die, wie ihm schien, vernachlässigte ungünstige Seite hervorgehoben: unterdessen sey auch die andere Seite allmählig in ihm zu ihrem Rechte gekommen, nur daß er nicht im Stande sey, ihr, wie die jetzigen Theologen, bis auf de Wette, fast alle thun, die entgegengesetzten Beobachtungen ohne Weiteres zum Opfer zu bringen. Kann man sich schwankender und unsicherer über eine Hauptfrage der neutestamentlichen Kritik äußern? Und doch ist auch diese Aeußerung nur geschehen, um in der nächsten Ausgabe des Lebens Jesu auch diesen Zweifel am Zweifel wieder zurückzunehmen. Wie kann es anders seyn, als daß eine Kritik, welche über solche Fragen so wenig mit sich einig wird, nur auf ein ganz negatives Resultat kommt? Gibt es daher einen, über jene negative Kritik hinausgehenden, ihr entgegengesetzten Standpunkt, so muß auf ihm gerade das das Gewisseste seyn, was auf jenem das Ungewisseste ist. Alles, was ein Evangelium Specifisches, Individuelles, rein Subjektives an sich haben kann, der eigene geistige Hauch der Idealität, der über dasselbe verbreitet ist, alles, was seine ganze Auffassungsweise des Christenthums von der der übrigen Evangelien so wesentlich unterscheidet, gibt ihm einen so eigenthümlichen Charakter und eine so bestimmte Tendenz, daß, wenn irgend-

wo, hier es möglich ſeyn muß, aus ſolchen Data auf den Urſprung zu ſchließen. Haben wir aber auch nur an Einem Evangelium den Beweis vor uns, daß ein Evangelium nicht blos eine einfache hiſtoriſche Relation iſt, ſondern auch eine Tendenzſchrift ſeyn kann, ſo iſt dieß überhaupt der Geſichtspunkt, aus welchem die Kritik die Evangelien zu betrachten hat, und es bildet ſich hieraus von ſelbſt der Kanon, daß in demſelben Verhältniß, in welchem in einer geſchichtlichen Darſtellung dieſer Art ein beſtimmter Tendenzcharakter ſich ausſpricht, ſie um ſo weniger das ſeyn kann, wofür man ſie gewöhnlich hält, ein authentiſcher hiſtoriſcher Bericht. Tendenzſchriften können aber ſolche Schriften nur ſeyn, ſofern ſie Produkte ihrer Zeit ſind. Die Kritik, die ſie unter dieſen Geſichtspunkt ſtellt, und in demſelben allein ein neues Moment des kritiſchen Bewußtſeyns erkennen kann, nennt ſich mit Recht die geſchichtliche, weil ſie es zu ihrer weſentlichſten Aufgabe macht, ſich in den ganzen Zuſammenhang der Zeitverhältniſſe hineinzuſtellen, aus welchen dieſe Schriften hervorgegangen ſind. Den Kreis dieſer Verhältniſſe aber darf ſie, wenn ſie nicht von einer willkürlichen Vorausſetzung ausgehen will, nicht blos auf die Zeit beſchränken, in welche ihr angeblicher apoſtoliſcher Urſprung fallen würde, ſondern ſie hat ihn ſo weit auszudehnen, als er nur immer nach den vorhandenen Data über ihr geſchichtliches Daſeyn ausgedehnt werden kann. Je unbefangener und gewiſſenhafter, je genauer und gründlicher ſie in dem ſo erweiterten Kreiſe der gegebenen geſchichtlichen Verhältniſſe alles erforſcht, was über den Urſprung unſerer Evangelien Aufſchluß geben kann, deſto weniger wird es ihr an einem Reſultate fehlen können, das den in ſolchen Dingen überhaupt möglichen Grad der Wahrſcheinlichkeit erreicht.

Das Evangelium des Johannes.

Einleitung.

Die Erklärung des johanneiſchen Evangeliums ſteht gegenwärtig auf einem Punkte, auf welchem ſie zwar zu einem gewiſſen Abſchluß ihrer Arbeit gekommen iſt, auf welchem ſich aber auch nur um ſo mehr die Nothwendigkeit eines weiter führenden Schritts aufdrängen zu müſſen ſcheint. Dieſes vierte in der Reihe unſerer kanoniſchen Evangelien hat ſich in der neuern Zeit von Seiten der Exegeſe eines Fleißes und Intereſſes zu erfreuen gehabt, wie dieß von keiner andern der hiſtoriſchen Schriften des N. T. gerühmt werden kann. Verſteht man unter der Erklärung einer Schrift zunächſt die von Kapitel zu Kapitel, von Vers zu Vers fortlaufende Auslegung des Textes mit Hülfe des geſammten dazu vorhandenen kritiſchen und philologiſchen Apparats, ſo iſt dieß in der That in der neueſten Ausgabe des Lücke'ſchen Commentars *), und in den wiederholten Ausgaben des den Lücke'ſchen in Manchem verbeſſernden de Wette'ſchen mit einer Vollſtändigkeit geſchehen, welche, wie es ſcheint, wenig mehr zu wünſchen übrig läßt. Fragt man aber, wie weit durch alles, was in der neuern Zeit in exegetiſcher Hinſicht geſchehen iſt, das Verſtändniß des Evangeliums im Ganzen gefördert worden iſt, ſo muß man ganz anders urtheilen, und der Lücke'ſche Commentar gibt gerade in der neueſten Ausgabe nur um ſo mehr ein mit den Anſprüchen, welche er ſonſt zu machen berechtigt iſt, nicht zuſammenſtimmendes Zeugniß. Die Vergleichung der zweiten und dritten Ausgabe zeigt nur zu oft, mit welcher Unſicherheit die Erklärung noch immer hin und her ſchwankt, ohne zu einer feſten befriedigenden Entſcheidung kommen zu können, ja in ſo manchen wichtigen Stellen beſteht der Unterſchied zwiſchen der ältern und der neuern Ausgabe nur darin, daß die früher beſtrittene und verworfene Erklärung nun gebilligt und angenommen, und die früher angenommene jetzt verworfen wird, und der Grund des Vorzugs, welcher der einen Erklärung vor der andern gegeben wird, iſt nur die neue Auctorität,

*) Dritte verbeſſerte Auflage. 1840.

welche in einem der neuern Erklärer, wie namentlich de Wette, zu den bisherigen Auctoritäten hinzugekommen ist. Es soll hiemit keineswegs an den Exegeten die übertriebene Forderung gemacht werden, daß er alle und jede Schwierigkeiten auf genügende Weise zu lösen wissen müsse: es liegt, wie jeder weiß, in der Natur der Sache, daß bei der Erklärung eines alten Schriftstellers, selbst im besten Falle, so vieles entweder schlechthin unbestimmt gelassen oder wenigstens auf weitere Forschungen ausgesetzt werden muß. Hier aber hat die Sache zugleich einen specielleren, tiefer liegenden Grund. Die Erklärung des Einzelnen wird immer schwankend und ungewiß bleiben, wenn man nicht vor allem über das Ganze im Reinen ist, über die allgemeine Idee, von welcher die ganze Anlage der Schrift ausgeht, und auf welche man daher auch immer wieder zurücksehen muß, um das Einzelne aus dem richtigen Gesichtspunkt aufzufassen; und je mehr bei einer der Form nach geschichtlichen Darstellung eine höhere Idee hindurchblickt, welche in höherem oder geringerem Grade einen bestimmenden Einfluß auf das Ganze gehabt haben mag, um so nothwendiger ist es, sich vor allem diese dem Ganzen zu Grunde liegende Idee zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Daß das johanneische Evangelium in die Klasse solcher Darstellungen gehört, kann nicht wohl einem Zweifel unterliegen; schon die Alten faßten es so auf, wenn sie es als das pneumatische Evangelium von dem Somatischen der übrigen Evangelien unterschieden; es hat, wie man sich kaum verbergen kann, nicht denselben geschichtlichen Charakter, wie die synoptischen, indem es in jedem Falle das Geschichtliche unter bestimmte Gesichtspunkte stellt, und in der Anordnung und Behandlung des gegebenen Stoffs eine eigenthümliche Tendenz verfolgt. Aber gerade in dieser Hinsicht vermißt man noch am meisten auch in den neuesten Bearbeitungen dieses Evangeliums den befriedigenden Aufschluß: es fehlt noch, muß man sich immer wieder sagen, der rechte Schlüssel, welcher das innere Verständniß desselben öffnet, und es möglich macht, auch im Einzelnen in den Sinn und Zusammenhang seines Inhalts tiefer einzudringen. Die Ursache hievon selbst aber kann man nur darin finden, daß man alle auf das Evangelium im Ganzen sich beziehenden Fragen sogleich der Einen Hauptfrage nach dem Verfasser unterordnet, und von der Beantwortung derselben alles Andere abhängig macht. Es hat dieß nach beiden Seiten hin, mochte man sich für den Apostel Johannes, als Verfasser des Evangeliums, oder gegen ihn entscheiden, eine sehr einseitige und äußerliche Ansicht von dem Charakter und Werth unseres Evangeliums zur Folge gehabt. Glaubte man nach den vorliegenden Data die traditionelle Meinung von dem apostolischen

Urſprung unſeres Evangeliums feſthalten zu müſſen, ſo zog man hieraus unmittelbar die Folgerung, daß der Verfaſſer als ein Augen- und Ohrenzeuge über das Leben Jeſu auch keinen andern als einen urkundlich geſchichtlichen Bericht über daſſelbe habe geben können, und daß ihm daher auch mit Rückſicht auf das beſondere Verhältniß, in welchem er zu Jeſu ſtund, in allen denjenigen Fällen, in welchen ſeine Darſtellung mit der der Synoptiker in Widerſpruch ſteht, der unbedingte Vorzug zu geben ſei. Konnte man ſich dagegen die kritiſche Frage nur durch Annahme eines nichtapoſtoliſchen Verfaſſers beantworten, ſo war man alsbald nur zu geneigt, den Werth des Evangeliums ſo tief als möglich herabzuſetzen, und ihm nicht blos jeden Anſpruch auf geſchichtliche Wahrheit abzuſprechen, ſondern auch in ſeinem ideellen Inhalt nur Mangel an Ordnung und Zuſammenhang, an Tiefe und Bedeutung der Ideen zu ſehen. Das eine dieſer beiden Urtheile iſt, wenn wir die Sache im Allgemeinen betrachten, ſo einſeitig und voreilig als das andere. Warum ſoll denn die Vorausſetzung eine abſolut unmögliche ſeyn, daß auch ein Apoſtel, als Verfaſſer einer evangeliſchen Geſchichte, ſich auf einen nicht ſtreng geſchichtlichen Standpunkt geſtellt, und nach dem Zwecke ſeiner Darſtellung das Faktiſche der Geſchichte mehr oder minder umgeſtaltet habe? An ſich kann dieß keineswegs für unmöglich gehalten werden, und die Frage wäre im Falle dieſer Annahme nur, wie eine beſtimmte Idee in ihm eine ſo überwiegende Macht über das geſchichtlich Gegebene gewinnen konnte? Oder warum ſoll es auf der andern Seite ſchlechthin undenkbar ſeyn, daß auch ein nichtapoſtoliſcher, erſt in ſpäterer Zeit lebender Schriftſteller unter dem Namen einer evangeliſchen Geſchichte eine Schrift verfaßte, welche ſelbſt den ſynoptiſchen Evangelien gegenüber durch Reichthum und Tiefe der Ideen in hohem Grade ſich auszeichnet? Je mehr man die beiden in Anſehung des Verfaſſers möglichen Fälle mit dem Inhalt und Charakter des Evangeliums zuſammenhält, deſto näher rücken ſie einander, und der gewöhnlich nur zu groß gedachte Unterſchied verſchwindet mehr und mehr. Auch wenn der Apoſtel der Verfaſſer iſt, muß man ſich doch erſt die Frage beantworten, wie ſein von dem ſynoptiſchen ſo vielfach differirender Bericht mit demſelben zu vereinigen iſt, und das Uebergewicht der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit kann ebenſo gut auf die ſynoptiſche als die johanneiſche Seite fallen, da die Sache des Matthäus-Evangeliums noch nicht ſo ſteht, daß es ſich ſeines Anſpruchs auf apoſtoliſchen Urſprung völlig zu begeben hätte. Die ausſchließliche Wahrheit der geſchichtlichen Erzählung des johanneiſchen Evangeliums iſt durch ſeine Authentie noch keineswegs entſchieden, und in Anſehung der Reden,

welche ein so wichtiger Bestandtheil des Evangeliums sind, können ja auch die glaubigsten Interpreten das Geständniß nicht zurückhalten, daß der apostolische Verfasser seine eigene Subjektivität mit dem Inhalt der von ihm mitgetheilten Reden Jesu auf eine Weise verwoben habe, welche zwar nicht näher zu bestimmen ist, aber eben deßwegen nur eine um so größere Weite offen läßt. Die Frage kann daher auch in diesem Falle nur seyn, wie wir uns von dem Standpunkt der Subjektivität des Verfassers aus die ganze Entstehung und Anlage seines Evangeliums zu erklären haben? Setzen wir dagegen den andern Fall eines nicht apostolischen Verfassers, so ist nicht nur zuzugeben, daß auch ein solcher auf dem Grunde der evangelischen Tradition und des ursprünglichen christlichen Bewußtseyns eine Darstellung geben konnte, deren substanziellem Inhalt der gleiche objektive Werth bleibt, ob der Verfasser ein Apostel war, oder nicht, sondern es ist auch jetzt wieder dieselbe Aufgabe, um die es sich handelt, von den Ideen aus, in deren Kreise sich der Verfasser bewegt, es sich klar zu machen, wie er dieselben gerade in dieser Form der geschichtlichen Darstellung gegeben hat. Mit Einem Worte: die Frage nach dem Verfasser, wie wir sie auch betrachten, ordnet sich immer wieder der höhern unter: in welchem Verhältniß die beiden wesentlichen Elemente, das ideelle und das geschichtliche, zu einander stehen, in welchem Grundgedanken beide ihre Einheit haben, um gerade in dieser Form sich gegenseitig zur Einheit eines Ganzen zu durchdringen? Nur wenn diese Frage ihrer Entscheidung näher gebracht ist, kann man auch hoffen, der Beantwortung der weitern Frage näher zu kommen, wie es mit dem Verfasser steht, ob wir ihn uns in einem nähern oder entferntern Verhältniß zu dem Gegenstand seiner geschichtlichen Darstellung zu denken haben, ja nur unter dieser Voraussetzung kann überhaupt erst die Frage nach dem Verfasser ein höheres, nicht blos äußeres Interesse erhalten. Dieß allein also kann die Hauptaufgabe seyn, deren Lösung erst versucht werden muß. Bisher stand die Frage nach dem Ursprung und Verfasser des johanneischen Evangeliums so sehr noch allem andern voran, daß man auch in dem Falle, wenn man die Composition desselben in das Auge faßte, und für diesen Zweck die Verschiedenheit seiner Bestandtheile und ihr Verhältniß zu einander zum Gegenstand der Untersuchung machen mußte, um sich nur nicht von der Frage nach dem Verfasser trennen zu müssen, lieber die Frage nach der Einheit des Ganzen selbst wieder zur Frage nach der Einheit des Verfassers machte. Weil also bei näherer Betrachtung der Inhalt des johanneischen Evangeliums wenigstens stückweise mit der Voraussetzung seines apostolischen Verfassers nicht recht harmoniren wollte, so ent-

ledigte man ſich der ſchwierigen Frage einfach dadurch, daß man die läſtigen, mit dem apoſtoliſchen Verfaſſer zu keiner Einheit des Ganzen zuſammengehenden Stücke aus dem ächten Inhalt des Evangeliums ausſchied, und einem zweiten Verfaſſer, welcher als Ueberarbeiter das Seinige hinzugethan haben ſollte, zuſchob. Nur aus der Unſicherheit des Standpunkts, auf welchem die Kritik überhaupt noch ſteht, und insbeſondere aus der Zähigkeit, mit welcher man einzig nur an der Frage nach dem Verfaſſer hängt, als der Einen Cardinalfrage, um welche ſich alle andern bewegen ſollen, iſt es zu erklären, wie neueſtens noch eine Hypotheſe über den Urſprung des johanneiſchen Evangeliums aufgeſtellt worden iſt, welche weder den Vertheidigern, noch den Gegnern ſeiner Authentie ſehr einleuchten kann, aber gerade darin ihr eigenes Intereſſe hat *). In der That, hätte man nur die Wahl, daß man entweder, um dem johanneiſchen Evangelium ſeine Einheit und Originalität zu laſſen, es nur aus der Hand eines ſpätern Verfaſſers empfangen könnte, oder um in ihm ein Werk des Apoſtels Johannes zu haben, es um den Preis annehmen müßte, um welchen es uns die Theilungs-Hypotheſe als ein aus heterogenen Beſtandtheilen zuſammengeſetztes Produkt verſchiedener Verfaſſer bieten will, wie ſollte nicht Jeder, welcher Sinn für eine wahrhaft originelle Compoſition hat, ſich weit eher zu dem Erſtern als zu dem Letztern verſtehen? Wer aber einmal zu einer ſolchen Theilung ſich verſteht, läßt wohl auch über das Andere, das er noch ſtehen laſſen will, ein weiteres Wort mit ſich reden. Laſſen wir daher, ohne hierüber weiter zu rechten, die Frage nach dem Verfaſſer vorerſt noch auf ſich beruhen, um nach der Unterſuchung der wichtigeren Fragen, welche ſie zur Vorausſetzung hat, auf ſie zurückzukommen.

*) A. Schweizer, das Evangelium Johannes nach ſeinem innern Werthe und ſeiner Bedeutung für das Leben Jeſu kritiſch unterſucht. 1841.

Erſter Abſchnitt.

Die Hauptidee des Evangeliums und der Zuſammenhang ſeiner einzelnen Theile.

In einem Commentar, wie der Lücke'ſche iſt, konnte eine nähere Unterſuchung der Frage über die Compoſition des johanneiſchen Evangeliums nicht umgangen werden. Lücke widmet ihr einen beträchtlichen Theil der Einleitung *), aber, wie ſchon in den frühern Ausgaben, ſo iſt auch noch in der neueſten hier beſonders die ſchwache Seite des Commentars. Die Frage iſt nicht ſowohl nach dem innern immanenten Zweck des Evangeliums, nach dem Grundgedanken, aus welchem es organiſch hervorgegangen, ſich gleichſam aus ſich ſelbſt erzeugt hat, als vielmehr nach den beſondern Zwecken und Veranlaſſungen, welche es zu ſeiner Entſtehung außer ſich gehabt habe, und das Reſultat wird daher zuletzt in die Sätze zuſammengefaßt: „Die Veranlaſſung des johanneiſchen Evangeliums lag in den Störungen und Schwankungen, denen der chriſtliche Glaube vornehmlich durch die Entwicklung der falſchen Gnoſis, dann aber durch die noch nicht völlig überwundene ebionitiſche Richtung, und endlich durch die Einwürfe des heidniſchen und jüdiſchen κόσμος ausgeſetzt war. Der durchherrſchende, die Compoſition bedingende Hauptzweck des Evangeliums iſt demnach, jene Störungen und Schwankungen des Glaubens durch beglaubigte Darſtellung von der hiſtoriſchen Erſcheinung, dem Werke und der Verherrlichung Chriſti aufzuheben, und ſo das Glauben und das Leben im Glauben an den Sohn Gottes zu fördern und zu ſtärken“ **). Das heißt mit Einem Worte: der eigentliche und unmittelbare Zweck des Evangeliums iſt der rein hiſtoriſche, der Zweck, eine beglaubigte Darſtellung des Lebens Jeſu zu geben, und andere Zwecke, welche der Verfaſſer des Evangeliums hatte, kommen nur inſofern in Betracht, als ſie ſich jenem Einen Hauptzweck des Evangeliums von ſelbſt

*) Kap. 3. 3. A. Bd. I. S. 174 — 246.

**) A. a. O. S. 218 f.

unterordneten und mittelbar durch ihn erreicht werden konnten. Wie kann aber der eigentliche Zweck des Evangeliums als ein hiſtoriſcher beſtimmt werden, wenn dabei völlig unerklärt bleibt, wie der Verfaſſer im Intereſſe einer hiſtoriſchen Darſtellung dazu kommen konnte, die Logos-Idee ſeinem Evangelium voranzuſtellen, und von ihr als dem Princip ſeiner Anſchauung der evangeliſchen Geſchichte auszugehen? Oder ſoll dieſe Idee in einem ſo äußerlichen Verhältniß zu dem Inhalt ſeines Evangeliums ſtehen, daß ſie eben nur voranſteht, und keinen weitern Einfluß auf die Darſtellung ſelbſt hat? Und wie ſollen wir, wenn doch auch die Synoptiker keinen andern als einen hiſtoriſchen Zweck gehabt haben können, es uns erklären, daß gleichwohl beide, Johannes und die Synoptiker, eine ſo weſentlich differirende Darſtellung geben? Soll ungeachtet dieſer Differenz auch Johannes einen eigentlich hiſtoriſchen Zweck gehabt haben, ſo müßte dieß ſogleich weiter zu der Annahme führen, daß er im Gegenſatz gegen die ſynoptiſche Darſtellung die ſeinige als eine wahrhaft beglaubigte zu geben beabſichtigt habe, und man ſpricht ſo mit jener Beſtimmung des Zwecks nichts anders aus als die bekannte, freilich auch jetzt noch immer wiederkehrende Behauptung, daß in allen denjenigen Fällen, in welchen Johannes und die Synoptiker differiren, der abſolute Anſpruch auf geſchichtliche Wahrheit nur auf der Seite des Johannes ſey. Verwickelt man ſich ſchon dadurch in Schwierigkeiten, die man nicht löſen kann, ſo iſt hieraus nur zu ſehen, daß man überhaupt mit der Vorausſetzung eines vorherrſchend geſchichtlichen Zwecks nur bei der Außenſeite des Evangeliums ſtehen bleibt, und erſt auf anderem Wege verſuchen muß, in das Innere deſſelben einzudringen, um den Urſprung des Evangeliums aus ſich ſelbſt, aus dem innern Zuſammenhang ſeiner Theile, und ihrer Beziehung auf die Einheit der ſie verknüpfenden Idee zu begreifen. Darauf aber iſt der Lücke'ſche Commentar ſo wenig angelegt, daß es Lücke noch in der zweiten Ausgabe das Gerathenſte zu ſeyn ſchien, außer der Unterſcheidung des Prologs und der Geſchichtserzählung ſelbſt alle weitern inneren Abtheilungen der geſchichtlichen Darſtellung fallen zu laſſen, weil ſie nicht durchzuführen ſeyen, und die Eintheilung des Ganzen rein äußerlich nur nach den im Evangelium erwähnten Feſten zu machen. Selbſt die für die Auffaſſung der Idee des Ganzen ſo wichtige Stelle 12, 37 f., in welcher der Evangeliſt, im Blick auf das Allgemeine, als Reſultat der ganzen von ihm bisher geſchilderten Wirkſamkeit Jeſu, den Unglauben der Juden, ungeachtet ſo vieler von Jeſu geſchehener Zeichen, hervorhebt, erklärte Lücke nur für eine in der Reflexion des Evangeliſten gemachte Scheidung, für einen zwar bequem aber willkürlich ge-

ordneten Ruhepunkt für die Erzählung, welcher weit mehr zur Verbindung, als zu einer Abtheilung des Ganzen in zwei Hälften mit verschiedenen Gesichtspunkten diene *). Erst in der dritten Ausgabe ist Lücke mit Hülfe der von de Wette **) gemachten Bemerkungen sich klarer bewußt geworden, daß die innere Composition aus dem an den Festreisen ablaufenden Faden der Erzählung doch nicht zu begreifen sey, daß der Prolog, die Reflexion des Johannes 12, 37 f., die Zweckbestimmung des Ganzen 20, 30. 31. auf eine mehr innere Anordnung hinweisen. Johannes erblicke Christus gleich von Anfang an in dem sich setzenden und doch wieder sich auflösenden Contrast des wahrhaftigen Lichts, welches von der Finsterniß der Welt Widerspruch erleide, aber sie durch die angeborene und unläugbare Herrlichkeit überwinde und die Welt erlöse. Die Anerkennung des erschienenen Lichts und Lebens beginne schon mit den Zeugnissen des Täufers und den Bekenntnissen der ersten Jünger, aber ebenso bald erfahre der Herr Unverstand und Widerstand, und nach Johannes deute er selbst schon 2, 19 f. auf den Doppelausgang seines Lebens, den Tod und die Auferstehung hin; ja 3, 14. 15. werde die göttliche Nothwendigkeit und die heilbringende, somit verherrlichende Macht seines Todes schon bestimmt hervorgehoben. In dem Grade, in welchem sich sodann die Herrlichkeit Christi offenbare, werde der Kampf mit der Welt gefährlicher und entscheidender. Aber in demselben Maaße trete auch der Gedanke der Verherrlichung Christi durch Leiden und Tod, 7, 39. 8, 54., mächtiger hervor, und von Kap. 13. an steigere sich die Verherrlichung Christi, bis sie in dem Tode und der Auferstehung ihren Gipfel erreiche ***). Soweit wäre man also dem Grundgedanken des Evangeliums wenigstens auf die Spur gekommen, eine weitere Verfolgung dieser Spur aber ist weder bei de Wette, noch bei Lücke wahrzunehmen. Die Idee eines Zweckes, oder einer das Ganze innerlich verknüpfenden Einheit, ist noch so abstrakt gehalten, daß man, so lange sie nicht in ihrer concreten Gestaltung nachgewiesen ist, immer wieder in Gefahr steht, sie aus dem Auge zu verlieren, und von selbst geneigt ist, das kaum Zugegebene wieder zurückzunehmen und so viel möglich zu beschränken. Darüber kommt auch der neueste theologische Ausleger unseres Evangeliums nicht hinaus †). Daß das Evangelium mit durchgängiger Beziehung des Einzelnen auf einander abgefaßt, eine

*) Zweite Ausg. Bd. I. S. 139.

**) Kurze Erklärung des Evang. und der Briefe Joh. Zweite Ausg. S. 2 f.

***) Dritte Ausg. S. 181 f.

†) Baumgarten-Crusius, theolog. Auslegung der joh. Schriften I. Bd. 1843. S. XXXVI.

bestimmte Anordnung der Erzählungen im Allgemeinen sichtbar ist, die Erzählungen als Werke, Kämpfe, Sieg und Verklärung sich anordnen, will auch Baumgarten-Crusius nicht verkennen, aber er erinnert auch nachdrücklich daran, daß die Planmäßigkeit des Evangeliums oft mit zuviel Emphase behauptet worden sey, daß der Gedanke einer Beschränkung bedürfe, man dürfe gewiß keine weitere, vielleicht steigernde Anordnung durchgreifend finden wollen, es werden uns jene Ideen nur in einer Reihe von wechselnden, oft gegen einander abstechenden Bildern vorgeführt, deren der Evangelist ebenso gut mehrere oder wenigere hätte geben können. Hält man sich mit der Frage über Plan und Zweck des Evangeliums nur in dieser unbestimmten Weite, daß man eine der geschichtlichen Erzählung zu Grunde liegende Idee zwar anerkennen muß, aber wie sie in die Geschichte eingegriffen hat, nicht näher bestimmen kann, so treten Idee und Geschichte immer wieder auseinander, und man sieht sich daher, um den ideellen und den geschichtlichen Inhalt in seiner Einheit zu begreifen, nur um so mehr zu der Hauptfrage, um welche es sich allein handeln kann, zurückgetrieben, ob die aus der geschichtlichen Erzählung hervorblickende Idee nur als ein verschwindendes Moment der rein geschichtlichen Tendenz des Evangeliums anzusehen ist, oder ob die Idee in ihrer eigenen selbstständigen Bedeutung so übergreifend über die Geschichte ist, daß sie sie selbst nach ihr gestaltet, und im Grunde nur zur Form ihrer äußern Erscheinung gemacht hat?

Steht einmal, was als das gemeinsame Zugeständniß der neuesten Interpreten des Evangeliums betrachtet werden darf, soviel fest, daß der göttlichen Größe und Herrlichkeit Jesu gegenüber der Unglaube der Juden, in seinem steten Conflikt mit ihr, die durch das Ganze sich hindurchziehende Grundidee ist, daß beide die wesentlichen Elemente eines von Moment zu Moment sich entwickelnden geschichtlichen Processes sind, so ist, um der Sache näher zu kommen, der sicherste Weg, jeden Haupttheil des Evangeliums darauf anzusehen, wie er sich zu jener Idee verhält, und wie in dem Verhältniß der einzelnen Haupttheile zu einander die Idee selbst nach ihren verschiedenen Momenten sich entwickelt. Um die Untersuchung in diesen Gang einzuleiten, bietet sich hiezu von selbst der Prolog dar, welchen der Evangelist nur in der Absicht seiner evangelischen Geschichte vorangestellt haben kann, um sich in ihm über die Geschichte zu stellen, ihn zur Voraussetzung derselben zu machen, so daß diese selbst nur aus dem Gesichtspunkt der in ihm enthaltenen Ideen richtig aufgefaßt und verstanden werden kann.

1. Der Prolog und die Idee des Logos.

1, 1—18.

In der Idee des Logos faßt der Evangeliſt, wie wir uns auch ſein geſchichtliches Verhältniß zu der Zeitidee des Logos denken mögen, das eine der beiden Principien auf, in deren Sphäre ſich ſeine evangeliſche Geſchichte bewegt. Der Logos iſt das Göttliche ſelbſt, wie es als das abſolute Princip alles Seins, als das Princip des Lebens und Lichts, in der Welt ſich offenbart, aber auch in der Menſchenwelt mit einem Gegenſatz in Berührung kommt, welchen es erſt überwinden muß. Unſtreitig kann es zur richtigen Auffaſſung der Ideen des Prologs dienen, wenn man die Anſchauungsweiſe des Evangeliſten als eine der gnoſtiſchen analoge betrachtet: wie die Gnoſtiker von dem an ſich ſeyenden, abſoluten Gott den in der Beziehung zur Welt und in dem der Welt immanenten Gegenſatz der Principien ſich offenbarenden unterſchieden, ſo ſetzt auch der Evangeliſt mit dem Logos als dem Princip, durch welches alles geworden iſt, den Gegenſatz des Lichts und der Finſterniß, aber an dieſer gnoſtiſchen Anſchauungsweiſe tritt ſogleich auch wieder der Unterſchied der chriſtlich-gnoſtiſchen und der heidniſch-gnoſtiſchen Anſicht ſehr beſtimmt darin hervor, daß der Evangeliſt den Gegenſatz der Principien erſt in der Menſchenwelt in's Daſeyn kommen läßt. Nur ſofern der Logos, als das Princip des Lebens und Lichts, das Licht der Menſchen iſt (V. 4), hat er, als das in der Finſterniß leuchtende Licht, die Finſterniß zu ſeinem Gegenſatz, und es muß daher die Finſterniß vorzugsweiſe im ethiſchen Sinne genommen werden. Indem aber die ganze Betrachtung von dem Abſoluten ausgeht, und durch die Vermittlung des Logos, als des Princips der göttlichen Selbſtoffenbarung und Weltſchöpfung, zu den Gegenſätzen zwiſchen Gott und der Welt, dem Licht und der Finſterniß ſich fortbewegt, werden wir auch in Anſehung des Ethiſchen auf den allgemeinen kosmiſchen Zuſammenhang der Principien, in welchem Ethiſches und Phyſiſches, Freiheit und Nothwendigkeit, Geiſt und Natur noch in ihrer Einheit zuſammengefaßt ſind, als den metaphyſiſchen Hintergrund zurückgewieſen, welcher die weſentliche Vorausſetzung alles deſſen iſt, wodurch auf dem ethiſchen Gebiete das ſittliche Wollen und Handeln ſich realiſirt. Die dem Logos gegenüberſtehende feindliche Macht iſt zwar der Unglaube der Welt, aber dieſer Unglaube hat ſeine Quelle und Bedeutung nicht blos darin, daß ſich in ihm die ſittliche Freiheit der einzelnen Individuen durch einen Akt der Selbſtbeſtimmung des Willens bethätigt, ſondern es reflectirt ſich in ihm die Macht der Finſterniß, und er kann ſomit in ſeinem Grund

und Urſprung nur aus dem allgemeinen, ſowohl phyſiſchen als ethiſchen, Gegenſatz der beiden Principien, Licht und Finſterniß, begriffen werden. In die weite Sphäre dieſes Gegenſatzes ſtellt ſich alſo der Evangeliſt hinein, und zwar hat er dieſen Standpunkt in der Abſicht genommen, in ihm das Princip ſeiner ganzen Geſchichtsbetrachtung aufzuſtellen, wie deutlich genug daraus zu ſehen iſt, daß nicht blos der Prolog es iſt, in welchem ſolche Ideen ſich finden, ſondern auf denſelben Gegenſatz vom Evangeliſten ſelbſt auch an mehreren bedeutenden Stellen ſeiner evangeliſchen Geſchichte zurückgewieſen wird, wie namentlich 3, 17—21., 8, 47., 12, 37—48. Wenn der Evangeliſt in der erſten Stelle Jeſum ſagen läßt, Gott habe ſeinen Sohn nicht dazu in die Welt geſandt, daß er die Welt richte, ſondern daß die Welt durch ihn ſelig werde, wer an ihn glaube, werde nicht gerichtet, wer aber nicht glaube, ſei in ſeinem Unglauben ſchon gerichtet, ſo beſtimmt er zugleich das Gericht als eine κρίσις im eigentlichen Sinne, als eine Scheidung und Sonderung des Heterogenen, wie eine ſolche die natürliche Folge des hervortretenden Gegenſatzes der Principien iſt. Denn darin beſteht das Weſen dieſes Gerichts, daß, ſo wie das Licht in die Welt kam, die Menſchen die Finſterniß mehr liebten als das Licht, weil ihre Werke böſe ſind, denn wer Böſes thut, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht, damit ſeine Werke nicht als das, was ſie ſind, dargethan werden, wer aber Wahrheit übt, kommt an's Licht, damit ſeine Werke als in Gott gethan offenbar werden. Durch das in Chriſtus in die Welt gekommene Licht wird alſo nur der an ſich vorhandene Gegenſatz zwiſchen Licht und Finſterniß unter den Menſchen offenbar. Je mehr das Licht hervortritt, um ſo mehr ſcheiden ſich auch in der ſittlichen Welt Licht und Finſterniß, indem jeder ſich vollends für das entſcheidet, was er ſeiner Natur nach an ſich ſchon iſt. Die Böſen können das Licht nur haſſen, weil ſie in ihrer ganzen Geſinnungs- und Handlungsweiſe ſelbſt das Princip der Finſterniß in ſich haben. Wie Licht und Finſterniß ſich abſtoßen, ſo verhalten ſich daher auch die Böſen gegen das Licht negativ, während dagegen die Guten durch ihre Lichtnatur zum Licht hingezogen werden. In der zweiten Stelle zerfallen nach demſelben Gegenſatze die Menſchen in die beiden Klaſſen derer, die aus Gott ſind und als ſolche die Worte Gottes hören, und derer, die nicht aus Gott ſind und als ſolche, oder als Söhne des Teufels, wie ſie zuvor genannt werden (V. 44), ſie nicht hören. Auch Lücke erkennt in dieſer Stelle eine Anſicht, welche die ſittliche Freiheit aufzuheben, und den ſittlichen Gegenſatz zu einem nothwendigen Gegenſatz der Natur zu machen ſcheint, meint aber, „obgleich die zeitliche Geneſis,

Miſchung und Entwicklung des Guten und Böſen in den Hintergrund trete, ſo ſeyen doch die Menſchen nach Chriſtus und Johannes nicht von Natur und urſprünglich ſo geſchieden, die einen nothwendig in der tyranniſchen Gewalt des Böſen, die andern in der mächtigen Hand Gottes und von ihm getrieben, ſondern durch einen Akt des ſittlichen Willens ſeyen, oder werden ſie zu jeder Zeit entweder das Eine oder das Andere ganz, nur nicht halb, weil es kein Mittelding zwiſchen Gut und Böſe gebe.“ Warum gibt es aber kein Mittelding zwiſchen Gut und Böſe? Doch nur aus dem Grunde, weil dieſer Gegenſatz, als der Gegenſatz des Lichts und der Finſterniß, auch in die ſittliche Welt hereingreift, und jeder nach ſeiner Natur nur entweder auf die eine oder die andere Seite ſich ſtellen kann. Gewiß iſt es, wenn einmal der Gegenſatz zwiſchen dem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ und dem οὐκ εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ auf dieſe Weiſe gemacht wird, weit natürlicher zu ſagen: daß einer das Gute will oder glaubt, hat darin ſeinen Grund, daß er aus Gott iſt, als umgekehrt: weil er das Gute will und glaubt, iſt er aus Gott. Wäre das Seyn und Nichtſeyn aus Gott ſelbſt ein erſt aus der ſittlichen Freiheit gewordenes, ſo würde ja das Werden wieder zur Vorausſetzung des Seyns gemacht, es ſoll aber vielmehr, was einer in dem einen oder andern Sinne iſt, der Erklärungsgrund ſeines ſittlichen Verhaltens ſeyn. Auf der andern Seite würde freilich auch die Behauptung zu weit gehen, daß der Evangeliſt die ſittliche Willensfreiheit aufhebt, aber wenn er ſie auch nicht aufhebt, ſo hat er doch auch nirgends ſich über die Vermittlung der einen Anſicht mit der andern erklärt, und wir ſind nicht berechtigt, dieſe Vermittlung an ſeiner Stelle zu vollziehen. Wenn er daher auch der ſittlichen Zurechnungsfähigkeit nichts entziehen will, ſo geht er doch zugleich über die ſittliche Freiheit hinaus, und läßt die ſittliche Selbſtbeſtimmung ſelbſt durch den über ſie hinausliegenden Gegenſatz der Principien bedingt ſeyn. Beide Anſichten, von welchen ja jede ihr gutes Recht hat, bleiben auch bei ihm in ihrem Recht, und es kann nur als ein Beweis des höhern metaphyſiſchen Standpunkts, auf welchem er ſteht, angeſehen werden, daß ihm die ſittliche Freiheit nicht einzig nur die Bedeutung des liberum arbitrium hat. Von dieſer höhern, in der ſittlichen Welt waltenden, Nothwendigkeit ſpricht der Evangeliſt auch in der dritten Stelle, in welcher er den aus der ganzen Wirkſamkeit Jeſu als Reſultat ſich ergebenden Unglauben daraus erklärt, daß gemäß der ſchon im A. T. ausgeſprochenen göttlichen Ordnung nichts anderes habe erfolgen können. Jeſus kam als Licht in die Welt, damit jeder, welcher an ihn glaubt, nicht in der Finſterniß bleibe, wer aber nicht glaubt, darf

nicht erſt gerichtet werden, er iſt durch das von Jeſu ausgegangene Wort ſchon in ſich ſelbſt gerichtet, es macht ſich in ihm nur die Macht der Finſterniß geltend, und es kann daher nach der Ordnung und Beſtimmung Gottes nicht anders ſeyn, als daß, weil einmal dieſer Gegenſatz der Principien beſteht, auch der Unglaube ſein Recht behauptet.

Licht und Finſterniß ſind alſo die höchſten, auch in der ſittlichen Welt waltenden, Principien. Die Finſterniß kann das Licht nur von ſich ausſchließen, ſich nur negativ gegen daſſelbe verhalten. So verhält ſich der Unglaube der Welt gegen Jeſus als das Licht der Welt. Aber dieſer Gegenſatz der Principien iſt kein abſoluter, die Finſterniß hat auch etwas in ſich, was in das Licht erhoben werden, und mit ihm zur Einheit zuſammengehen kann. Dies geſchieht durch den Glauben. Licht und Finſterniß ſind ſomit auch wieder an ſich Eins, und das in der Finſterniß leuchtende Licht kommt dazu in die Welt, damit dieſe Einheit im Glauben ſich dadurch verwirkliche, daß das Licht alle mit ihm verwandten Elemente aus der Finſterniß an ſich zieht. Hiemit iſt der Begriff des Glaubens gegeben. Der Glaube iſt die Verſöhnung der Finſterniß mit dem Licht, die Erhebung der Finſterniß in das Licht, die Errettung aus dem Verderben der Finſterniß in das dem Licht immanente ewige Leben, das Erſte aber, wodurch dieſer Begriff des Glaubens ſich realiſirt, iſt das Wiſſen von dem Daſeyn des Lichts in der Finſterniß. Das Licht muß daher ſelbſt in die Finſterniß hereintreten, ſich in ihr offenbaren und mittheilen, es muß allgemein ſichtbar werden in der Welt, damit es als Gegenſtand der Anſchauung und des Wiſſens auch Gegenſtand des Glaubens werden kann. Was Kap. 3, 14. von der Erhöhung des Menſchenſohns geſagt iſt, daß, wie Moſes in der Wüſte die Schlange aufrichtete, damit ſie als Rettungszeichen von allen geſehen werden konnte, ſo auch des Menſchen Sohn habe erhöht werden müſſen, gilt in dieſem Sinne, wie zunächſt vom Kreuzestode, ſo auch von der Erſcheinung des Lichts überhaupt, ſofern die Vermittlung des Lichts und der Finſterniß, worin die Seligkeit der Welt und das ewige Leben beſteht, nur der Glaube iſt, der Glaube aber nicht entſtehen kann, wenn man nicht vor allem von dem Daſeyn des Objects des Glaubens weiß. Auch die σημεῖα, in welchen der als das göttliche Lebens- und Lichtsprincip in die Welt gekommene Sohn Gottes ſich kund thut und ſeine Herrlichkeit offenbart, ſind aus dieſem Geſichtspunkt zu betrachten, als die beſondern Erſcheinungen, durch welche vor allem ſein Daſeyn in der Welt zum Gegenſtand des Bewußtſeyns werden ſoll. In dieſem Wiſſen wird zuerſt das glau-

bende Subject mit dem Object seines Glaubens Eins, es ist das erste Moment dieser Einheit, welche sodann ihre höhere Bedeutung dadurch gewinnt, daß sich das glaubende Subject mit seinem Object, dem Logos, immer enger und inniger zusammenschließt. Der Evangelist bezeichnet die höchste Stufe dieser Einheit dadurch, daß er von denen, welche den Logos in sich aufnehmen, oder an seinen Namen glauben, sagt, sie erhalten die Macht, Kinder Gottes zu werden, Kinder, welche nicht auf natürliche Weise, nicht durch den Willen eines Menschen oder Mannes, oder überhaupt nicht durch ein von Gott verschiedenes Princip, gehöre es dem natürlichen oder sittlichen Gebiet an, sondern unmittelbar aus Gott erzeugt werden. Und wie im Begriffe dieses geistigen Gezeugtseyns die Menschen gleichsam in das geistige Wesen Gottes aufgenommen werden, so wird für den Zweck dieser Einheit der Logos von seiner Seite, was die Menschen sind, er wird für die, welche auf diese Weise im Glauben mit ihm Eins werden, selbst Fleisch, und wohnt unter ihnen mit der ganzen Fülle seiner Herrlichkeit. In dem Begriffe der Kinder Gottes und des fleischgewordenen Logos, in dieser Einheit des glaubenden Subjects mit dem Object seines Glaubens, hat demnach der Glaube seine intensivste Bedeutung; die beiden Principien, Licht und Finsterniß sind in ihm versöhnt; aber wie verhält sich zu dieser durch den Glauben vermittelten Einheit die Fleischwerdung des Logos? Hat sie dieselbe zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, oder hat der Glaube auch ohne die Fleischwerdung des Logos, an sich schon, in ihm sein adäquates Objekt, ist somit das Einswerden der beiden Principien, wie es im Glauben geschieht, auch ohne die Fleischwerdung des Logos möglich? Die Interpreten des Evangeliums sind noch immer darüber nicht einig, wie das Subject des Prologs V. 6 f. zu bestimmen ist, ob schon von V. 6 an, besonders V. 9 und 11, von der historischen menschlichen Erscheinung des Logos, seiner Erscheinung im Fleische, die Rede ist, oder ob alles dieß noch auf seine vorchristliche Wirksamkeit bezogen werden muß. Die letztere Auffassung scheint sich vor allem dadurch zu empfehlen, daß der Evangelist erst V. 14 von der Fleischwerdung des Logos spricht, und auch zuvor schon einer Ausdrucksweise sich bedient, welche es zweifelhaft machen kann, ob von einem bestimmten geschichtlichen Faktum die Rede ist (ἦλθε V. 11 ist ja nur ein Moment des ἦν ἐρχόμενον (V. 9). Dagegen ist auf der andern Seite nicht recht zu begreifen, wie der Evangelist auch schon in Beziehung auf die vorchristliche Zeit von der Fähigkeit, Kinder Gottes zu werden, in einem Sinne reden kann, in welchem das Höchste des christlichen Begriffs der Kindschaft

Gottes liegt. Die letztere Betrachtung ist bei den meisten neuern Interpreten die überwiegende geworden, und es sind namentlich Lücke, Bleek *), de Wette, Baumgarten-Crusius darin einverstanden, daß schon V. 9 u. 11 dieselbe Erscheinung des Logos zu verstehen sey, welche V. 14 näher bezeichnet wird. Offenbar sey, bemerkt Lücke **), V. 6. 7. 8 von dem unmittelbar vor dem öffentlichen Auftreten Christi vorhergehenden, ja zum Theil gleichzeitigen Zeugnisse des Täufers die Rede. Wenn nun V. 12 u. 13 von der bestimmten messianischen Wirksamkeit des Logos unter den Juden nach seiner Menschwerdung verstanden werden müssen, so könne in den dazwischen liegenden Sätzen V. 9 u. 10 nur eine entsprechende Darstellung des historischen Kommens und Daseyns des wahrhaftigen Lichts in der Welt enthalten seyn. Nur so entstehe von V. 6 an ein natürlicher Fortschritt der Gedanken. Die Sätze V. 9 — 14 scheinen in einer Art von Steigerung vom Allgemeinen zum Besondern die zur Zeit des Täufers bereits geschehene Erscheinung des Logos näher zu bestimmen, so daß Johannes anknüpfend an V. 5 (daß die Finsterniß das Licht nicht ergriffen habe), von V. 6 an zeige, daß, obgleich der von Gott gesendete Täufer von dem eben wirksam hervortretenden wahrhaftigen Licht, dem erschienenen Logos gezeugt habe, und dieser wirklich in der durch ihn geschaffenen Welt gewesen sey, dennoch die Welt ihn nicht erkannt habe. Ja selbst in seinem Eigenthum, dem jüdischen Volke, habe er keine Aufnahme gefunden. So gehe von V. 5 ein Grundgedanke, ein Grundton durch das Ganze, bis Johannes sich V. 12 u. 13 zu der mehr heitern Betrachtung der andern Seite seiner evangelischen Darstellung wende, daß es bei der Erscheinung des Logos doch nicht ganz an Gläubigen gefehlt habe, und daß diese die volle Wirksamkeit desselben, nämlich die Erhebung zu wahren Kindern Gottes erfahren haben. Darnach drücke er V. 14 mit voller Freude die Art der Erscheinung des Logos (des ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, V. 9, des εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ V. 10) bestimmter aus, nämlich, daß der Logos in sichtbarer menschlicher Persönlichkeit erschienen sey. Diese Auffassung, so oft sie versucht wird, stößt immer wieder schon daran an, daß es sich philologisch durchaus nicht rechtfertigen läßt, ην ἐρχόμενον V. 9 nur gleichbedeutend mit ἦλθε, oder überhaupt im Sinne eines einfachen Präteritum zu nehmen ***), die Haupt-

*) Theol. Studien und Kritiken 1833. S. 414 f.

**) Dritte Ausg. Bd. I. S. 322 f.

***) Das Beste ist noch, was de Wette sagt, ἦν ἐρχ. sey periphrastisches Imperfekt, aber nicht als tempus histor., sondern als tempus relat.,

den, denn 1. werde τὸ ὄνομα αὐτῦ nie von dem messianischen Namen des Logos im A. T., dem Christus der Weissagung, gebraucht, und ebenso wenig das πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτῦ, das bei Johannes immer der neutestamentliche Glaube sey, von der messianischen Hoffnung des alten Bundes, welche ja alle Juden hatten; 2. werde die von dem Logos bewirkte Kindschaft Gottes von Johannes nie dem alttestamentlichen, sondern nur dem neutestamentlichen Glaubensleben beigelegt. So richtig aber dieß ist, so unrichtig ist auf der andern Seite, wenn in diesen Versen von dem historischen Christus nur in dem Sinne die Rede sein soll, in welchem er der im Fleische Erschienene ist. Einen historischen Christus in diesem Sinne kennt der Prolog nicht, sondern historisch wird der Logos durch seinen Eintritt in die Welt und Menschengeschichte schon dadurch, daß er das in der Finsterniß leuchtende Licht ist. Was durch die Fleischwerdung des Logos hinzukommt, kann daher vom Standpunkte des Evangelisten aus nur als eine Nebenbestimmung, als ein bloßes Accidens des substanziellen Daseyns des Logos, betrachtet werden, wie ja auch schon der grammatische Zusammenhang der Stelle den Hauptsatz V. 14 nicht anders nehmen läßt. Nimmt man auch das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο als steigernde Fortsetzung des ἦλθε V. 11., so muß doch zugleich die Fleischwerdung des Logos, da sie als die höchste Manifestation seiner Herrlichkeit dargestellt wird, und eine solche Bedeutung nur für diejenigen haben kann, welche den Logos in sich aufnehmen, in eine nähere Beziehung zu dem unmittelbar zuvor geschilderten Kindschaftsverhältniß, in welches die an ihn Glaubenden durch ihn kommen, gesetzt werden. Wie also überhaupt, ist der Zusammenhang, die Aufnahme des Logos bei denen, die an ihn glauben, eine so segensvolle ist, daß sie durch ihn Kinder Gottes werden, so ist es nur eine besondere Seite dieses segensvollen Verhältnisses, daß der Logos in seiner sichtbaren Erscheinung im Fleische unter ihnen Wohnung machte, damit sie seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des Eingebornen, in der ganzen Fülle der Gnade und Wahrheit, in unmittelbarer Anschauung sehen könnten. Daß der Logos Fleisch geworden ist, hat demnach nicht darin seinen Grund, daß ohne seine Fleischwerdung ein solches Verhältniß der Einheit mit Gott, wie das V. 12. 13 beschriebene ist, nicht möglich ist, sondern es ist nur dazu geschehen, um das an sich schon in seiner vollen Realität bestehende Verhältniß zum segensvollsten und beseligendsten dadurch zu machen, daß es durch die unmittelbare Gegenwart des Logos in der concreten Wahrheit und Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinung sich darstellt. Es ist daher mehr nur eine subjektive Beziehung und Bedeutung, welche der Fleischwer-

dung des Logos gegeben wird, indem er durch dieſelbe nichts wird, was er nicht objektiv an ſich ſchon wäre, ſondern er nimmt das Fleiſch nur dazu an, um das, was er an ſich iſt, auch für die zu ſeyn, welche die rechte Empfänglichkeit dafür haben, es ſie ganz ſehen und empfinden zu laſſen *).

*) Köſtlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis 1843. hebt S. 102 die Schwierigkeiten des Prologs richtig hervor, und glaubt denſelben durch die Annahme zu entgehen, daß der Prolog das ganze Chriſtenthum dreimal kurz von Anfang an bis auf die Gegenwart des Verfaſſers darſtelle, aber jedesmal von einem andern Geſichtspunkte aus. Zuerſt hebe der Verfaſſer V. 1—8 mit dem Allgemeinen an, er betrachte hier das Chriſtenthum vom Standpunkt Gottes und ſeines Verhältniſſes zur Welt aus. Außer Gott gebe es noch einen zweiten Gott, den Logos. Das in ihm verſchloſſene Leben habe ſich an die Menſchheit aufgethan und ſei ihr Licht geworden, nämlich durch ſeine Ankunft auf Erden (V. 4), und (indem der Verfaſſer auf ſeine Gegenwart komme) dieſes ſein Leuchten ſei ſtets noch vorhanden, in der chriſtlichen Gemeinde, aber Judenthum und Heidenthum ſtehen ihm noch gegenüber. V. 9 hebe der Verfaſſer zum zweitenmal an, um das Chriſtenthum, das V. 1—8 als die Religion des θεὸς λόγος dargethan ſey, nun auch vom Beſondern, vom Verhältniß des Logos zur Menſchheit aus darzuſtellen. Daß derſelbe in die Welt gekommen, habe Johannes V. 4 kaum angedeutet, weil er ſogleich zu dem hiſtoriſchen Reſultat ſeines Kommens, zum wirklichen Beſtehen ſeiner Religion in der Welt eilte; darum mache er jetzt durch ἦν ἐρχόμενον aufmerkſam darauf, daß das Licht trotz des Unglaubens der Heiden und Juden wirklich gekommen ſey, er male dieß Kommen dem Leſer gleichſam vor Augen, und nöthige ihn dabei zu verweilen, indem er nicht ſage, „es kam“, ſondern, „es war ein kommendes“, d. h. es war wirklich eine Zeit, da das Licht in der Welt erſchien, „es war wirklich da, ihr Unglaubigen.“ V. 14 hebe er zum dritten Male von Neuem an. „Und“, um vollends alles zu ſagen, um endlich zur Sache ſelbſt, vom Allgemeinen und Beſondern auch zum Einzelnen zu kommen, um das Letzte dieſer drei noch hinzuzufügen (deßwegen καὶ), „der Logos ward Fleiſch“ u. ſ. w. Dieſen dreimaligen Anfang kann ich im Gange des Prologs ſelbſt nicht begründet finden, und am wenigſten gerade in der Hauptſtelle V. 14., wo καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nur gewaltſam vom Vorhergehenden getrennt, und als neuer Anfang genommen werden kann. Auch V. 9 iſt kein neuer Anfang, ſondern nur ein neues Moment, indem nun, nachdem von den Vorausſetzungen die Rede war, unter welchen überhaupt das Licht in die Menſchenwelt eintreten kann, von dem Daſeyn des Lichts an ſich, und dem Zeugniß ſeines Daſeyns, ſein wirkliches Eintreten in die Welt, oder ſeine Aufnahme von Seiten der Menſchen beſchrieben wird. Denkt man bei ἦν ἐρχόμενον nur an das Auftreten Jeſu ſelbſt, ſo iſt die Umſchreibung ſtatt des einfachen ἦλθε

Die Interpreten, welche unter der Voraussetzung des rein geschichtlichen Charakters des johanneischen Evangeliums sich auch den geschichtlichen Inhalt desselben in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem der synoptischen Evangelien denken müssen, haben schon hier die Aufgabe, die Möglichkeit dieser Harmonie nachzuweisen, somit zu zeigen, wie sich der Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο zu der synoptischen Erzählung von der übernatürlichen Geburt Jesu verhalte. Die Sache ist nicht so leicht und einfach, wie man sie gewöhnlich nimmt, und man kann beides nicht so in einander schieben, daß die Synoptiker mit ihrer Erzählung nur den Commentar zu dem johanneischen Satze geben würden. Man kann daher auch nicht mit Baumgarten-Crusius sagen, die Christologie des Prologs sei viel zu hoch für das Wunder in der Geburt Jesu, so daß demnach der Evangelist dieses Wunder nur von seinem höhern Standpunkt aus übergangen, der Sache selbst nach aber vorausgesetzt hätte. Es ist nicht blos ein höherer Standpunkt, sondern ein ganz anderer, der gerade entgegengesetzte. Bei

nicht gehörig motivirt. Warum heißt es nicht geradezu ἦλθε, wenn doch nur gesagt werden soll: es sei wirklich einmal gekommen? Nicht sowohl als ein gekommenes, sondern vielmehr als ein nur kommendes wird das Licht betrachtet, weil das Kommen des Logos unter den Gesichtspunkt des von Anfang an waltenden Gegensatzes des Lichts und der Finsterniß gestellt wird. Weil die Finsterniß dem Lichte in seinem Kommen stets hemmend entgegentrat, war das Kommen des Lichts wenigstens in Ansehung seiner Wirkungen nie ein absolutes, sondern ein durch den Gegensatz bedingtes, relatives, ein Kommen, das als der Kampf des Lichts mit der Finsterniß nicht zu seiner Vollendung kam, immer wieder von neuem beginnen mußte. Dieß sagt aber der Evangelist von dem Kommen des Logos in die Welt überhaupt, nicht blos von dem Auftreten Jesu, obgleich dieses keineswegs ausgeschlossen ist. Köstlin bezieht φαίνει V. 5 u. s. w. unmittelbar auf das Christenthum, oder die Erscheinung Jesu selbst, der richtige Gesichtspunkt zur Auffassung des Prologs ist aber nach meiner Ansicht, daß der Evangelist zwar die wirkliche Erscheinung Jesu von Anfang an vor Augen hat, aber nur dazu, um von ihr als dem Gegebenen und Näheren aus das Entferntere, den ihr zu Grunde liegenden allgemeinen Gegensatz der Principien, aufzufassen. Das Historische wird so, seinem eigentlichen Boden enthoben, in die metaphysische Sphäre hinaufgerückt, um in ihm das Allgemeine zur Anschauung zu bringen. Der Prolog überspringt also nicht alles dazwischen Liegende, um unmittelbar vom Absoluten aus auf das Christenthum zu kommen, sondern er bleibt in seiner absoluten Sphäre, zieht aber das Christenthum zu sich herauf, so daß es nur zu einem Reflex des Absoluten wird. Wie könnte sonst schon V. 6 vom Täufer die Rede seyn?

den Synoptikern wird durch die Geburt erſt das Subjekt, welches als ſolches das Subjekt der evangeliſchen Geſchichte iſt, bei Johannes iſt dieſes Subjekt an ſich ſchon da, und kann nichts erſt werden, was es in ſeiner weſentlichen Identität mit ſich ſelbſt nicht ſchon wäre. Es iſt ſchlechthin unmöglich, die Geburt, von welcher die Synoptiker reden, ſich in die Reihe der Momente des Prologs hineinzudenken, und wenn auch der Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο im Allgemeinen die Stelle bezeichnet, wohin ſie geſetzt werden müßte, ſo würde ſie doch, wenn ſie dieſe Stelle wirklich einnehmen ſollte, zu einer bloßen Scheingeburt werden, da kein ſchon exiſtirendes Subjekt erſt geboren werden kann, um zu exiſtiren. Zwar trifft Johannes mit den Synoptikern darin wieder zuſammen, daß ihm der Logos, als Subjekt der evangeliſchen Geſchichte, daſſelbe hiſtoriſche Individuum iſt, aber es iſt dieß auch der größte, auf keine Weiſe vermittelte Sprung, daß an die Stelle des Subjekts, das im Prolog Logos genannt wird, im Beginn der evangeliſchen Erzählung ſchlechthin Jeſus geſetzt wird. Der Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, kann, wie geſagt, als eine ſolche Vermittlung nicht angeſehen werden, und es kann gewiß nicht befremden, daß die Aeußerlichkeit des Verhältniſſes, in welchem das σὰρξ γίνεσθαι zum Logos ſteht, auch in der evangeliſchen Geſchichte da und dort ihr Recht behauptet, indem der Evangeliſt ſelbſt kein Bedenken trägt, die abſolute Macht des göttlichen Subjekts, des Logos, die menſchliche Hülle der σὰρξ durchbrechen zu laſſen.

2. Das Zeugniß des Täufers.

1, 19—36.

Wenn man die gewöhnlichen hiſtoriſchen Vorausſetzungen zum Prolog mitbringt, muß es gar ſehr auffallen, daß der Evangeliſt, noch ehe er eigentlich mit der hohen Idee ſeines Logos den hiſtoriſchen Boden erreicht, den Vorläufer Johannes mit ſo großer Emphaſe hervorhebt. Iſt denn der Täufer eine ſo wichtige Perſon, daß er ſchon mit dem Logos, als dem abſoluten Princip des Lebens und Lichtes, ſo eng zuſammengedacht werden muß? Nur dem hiſtoriſch auftretenden Meſſias ging der Täufer als Vorläufer voran, hier aber iſt ja blos noch von dem Logos, als dem in der Finſterniß leuchtenden Licht, die Rede. Es läßt ſich auch dieß nicht erklären, wenn wir nicht die Vorausſetzung eines hiſtoriſchen Gangs des Prologs fallen laſſen und die Ideen, in deren Kreiſe er ſich bewegt, rein für ſich nehmen *). Mit dem in der Finſterniß

*) Mit allem, was die Erklärer hierüber ſagen, iſt ſo gut als nichts geſagt. Lücke bemerkt: Indem Johannes zu dem hiſtoriſchen Chriſtus über-

Die Interpreten, welche unter der Voraussetzung des rein geschichtlichen Charakters des johanneischen Evangeliums sich auch den geschichtlichen Inhalt desselben in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem der synoptischen Evangelien denken müssen, haben schon hier die Aufgabe, die Möglichkeit dieser Harmonie nachzuweisen, somit zu zeigen, wie sich der Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο zu der synoptischen Erzählung von der übernatürlichen Geburt Jesu verhalte. Die Sache ist nicht so leicht und einfach, wie man sie gewöhnlich nimmt, und man kann beides nicht so in einander schieben, daß die Synoptiker mit ihrer Erzählung nur den Commentar zu dem johanneischen Satze geben würden. Man kann daher auch nicht mit Baumgarten-Crusius sagen, die Christologie des Prologs sei viel zu hoch für das Wunder in der Geburt Jesu, so daß demnach der Evangelist dieses Wunder nur von seinem höhern Standpunkt aus übergangen, der Sache selbst nach aber vorausgesetzt hätte. Es ist nicht blos ein höherer Standpunkt, sondern ein ganz anderer, der gerade entgegengesetzte. Bei

nicht gehörig motivirt. Warum heißt es nicht geradezu ἦλθε, wenn doch nur gesagt werden soll: es sei wirklich einmal gekommen? Nicht sowohl als ein gekommenes, sondern vielmehr als ein nur kommendes wird das Licht betrachtet, weil das Kommen des Logos unter den Gesichtspunkt des von Anfang an waltenden Gegensatzes des Lichts und der Finsterniß gestellt wird. Weil die Finsterniß dem Lichte in seinem Kommen stets hemmend entgegentrat, war das Kommen des Lichts wenigstens in Ansehung seiner Wirkungen nie ein absolutes, sondern ein durch den Gegensatz bedingtes, relatives, ein Kommen, das als der Kampf des Lichts mit der Finsterniß nicht zu seiner Vollendung kam, immer wieder von neuem beginnen mußte. Dieß sagt aber der Evangelist von dem Kommen des Logos in die Welt überhaupt, nicht blos von dem Auftreten Jesu, obgleich dieses keineswegs ausgeschlossen ist. Köstlin bezieht φαίνει V. 5 u. s. w. unmittelbar auf das Christenthum, oder die Erscheinung Jesu selbst, der richtige Gesichtspunkt zur Auffassung des Prologs ist aber nach meiner Ansicht, daß der Evangelist zwar die wirkliche Erscheinung Jesu von Anfang an vor Augen hat, aber nur dazu, um von ihr als dem Gegebenen und Näheren aus das Entferntere, den ihr zu Grunde liegenden allgemeinen Gegensatz der Principien, aufzufassen. Das Historische wird so, seinem eigentlichen Boden enthoben, in die metaphysische Sphäre hinaufgerückt, um in ihm das Allgemeine zur Anschauung zu bringen. Der Prolog überspringt also nicht alles dazwischen Liegende, um unmittelbar vom Absoluten aus auf das Christenthum zu kommen, sondern er bleibt in seiner absoluten Sphäre, zieht aber das Christenthum zu sich herauf, so daß es nur zu einem Reflex des Absoluten wird. Wie könnte sonst schon V. 6 vom Täufer die Rede seyn?

den Synoptikern wird durch die Geburt erſt das Subjekt, welches als ſolches das Subjekt der evangeliſchen Geſchichte iſt, bei Johannes iſt dieſes Subjekt an ſich ſchon da, und kann nichts erſt werden, was es in ſeiner weſentlichen Identität mit ſich ſelbſt nicht ſchon wäre. Es iſt ſchlechthin unmöglich, die Geburt, von welcher die Synoptiker reden, ſich in die Reihe der Momente des Prologs hineinzudenken, und wenn auch der Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο im Allgemeinen die Stelle bezeichnet, wohin ſie geſetzt werden müßte, ſo würde ſie doch, wenn ſie dieſe Stelle wirklich einnehmen ſollte, zu einer bloßen Scheingeburt werden, da kein ſchon exiſtirendes Subjekt erſt geboren werden kann, um zu exiſtiren. Zwar trifft Johannes mit den Synoptikern darin wieder zuſammen, daß ihm der Logos, als Subjekt der evangeliſchen Geſchichte, daſſelbe hiſtoriſche Individuum iſt, aber es iſt dieß auch der größte, auf keine Weiſe vermittelte Sprung, daß an die Stelle des Subjekts, das im Prolog Logos genannt wird, im Beginn der evangeliſchen Erzählung ſchlechthin Jeſus geſetzt wird. Der Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, kann, wie geſagt, als eine ſolche Vermittlung nicht angeſehen werden, und es kann gewiß nicht befremden, daß die Aeußerlichkeit des Verhältniſſes, in welchem das σὰρξ γίνεσθαι zum Logos ſteht, auch in der evangeliſchen Geſchichte da und dort ihr Recht behauptet, indem der Evangeliſt ſelbſt kein Bedenken trägt, die abſolute Macht des göttlichen Subjekts, des Logos, die menſchliche Hülle der σὰρξ durchbrechen zu laſſen.

2. Das Zeugniß des Täufers.

1, 19—36.

Wenn man die gewöhnlichen hiſtoriſchen Vorausſetzungen zum Prolog mitbringt, muß es gar ſehr auffallen, daß der Evangeliſt, noch ehe er eigentlich mit der hohen Idee ſeines Logos den hiſtoriſchen Boden erreicht, den Vorläufer Johannes mit ſo großer Emphaſe hervorhebt. Iſt denn der Täufer eine ſo wichtige Perſon, daß er ſchon mit dem Logos, als dem abſoluten Princip des Lebens und Lichtes, ſo eng zuſammengedacht werden muß? Nur dem hiſtoriſch auftretenden Meſſias ging der Täufer als Vorläufer voran, hier aber iſt ja blos noch von dem Logos, als dem in der Finſterniß leuchtenden Licht, die Rede. Es läßt ſich auch dieß nicht erklären, wenn wir nicht die Vorausſetzung eines hiſtoriſchen Gangs des Prologs fallen laſſen und die Ideen, in deren Kreiſe er ſich bewegt, rein für ſich nehmen *). Mit dem in der Finſterniß

*) Mit allem, was die Erklärer hierüber ſagen, iſt ſo gut als nichts geſagt. Lücke bemerkt: Indem Johannes zu dem hiſtoriſchen Chriſtus über-

leuchtenden, aber von der Finsterniß nicht ergriffenen und begriffenen Licht ist der metaphysische und geschichtliche Gegensatz, in welchen der Evangelist sich hineinstellt, gegeben. Ist der Gegensatz da, so muß er auch vermittelt werden. Die eigentliche Vermittlung ist der Glaube an den Logos, die Voraussetzung des Glaubens aber ist das historische Wissen; Objekt des Glaubens kann nur das seyn, von dessen historischer Realität man überzeugt ist, das historische Wissen selbst aber beruht auf dem Zeugniß. Soll also das Daseyn des Logos, als des in der Finsterniß leuchtenden Lichts, ein gewußtes und geglaubtes seyn, so muß es vor allem ein bezeugtes seyn. Dieß ist die Stelle, welche der Täufer in der Reihe dieser Momente einnimmt, oder der Begriff der μαρτυρία,

gehe, bezeichne er zuerst V. 6 — 8 das Verhältniß des Täufers zu Christo, wie derselbe von Gott gesandt gewesen, nicht das wahrhaftige Licht selbst zu seyn, sondern von dem Erschienenseyn desselben Zeugniß abzulegen, und den Glauben an daſſelbe in allen vorzubereiten. Mit dieser Bemerkung könnte man sich nur dann begnügen, wenn überhaupt die Lücke'sche Auffassung des Prologs die richtige wäre. Nach de Wette soll sich dem Evangelisten der Gedanke an das Zeugniß des Täufers auch hier im Eingange vordrängen, weil er seinen Bericht mit demselben V. 19 beginne. Ist dieß ein Grund zur Erklärung der Sache? Weil der Evangelist V. 19 von dem Zeugniß des Täufers spricht, spricht er auch schon V. 6 davon! Warum also drängt sich dieser Gedanke schon V. 6 vor? Es muß dieß doch seinen Grund haben. Nach Baumgarten-Crusius soll das Zeugniß hier noch nicht das über den Erschienenen seyn, sondern daß er erscheinen werde, es sei eben Ankündigung. Was soll dieß heißen? Das Zeugniß des Täufers folgt freilich erst nach, aber warum ist hier schon vom Täufer die Rede? Dazu nehme man, was derselbe Erklärer zu V. 5 bemerkt: Wie es dem erschienenen Logos ergangen ist, so dem Logos von Anbeginn, man nahm ihn in seiner geistigen Wirksamkeit nicht auf, weil man in der Finsterniß bleiben mochte. Um aber in seiner geistigen Wirksamkeit nicht aufgenommen zu werden, mußte doch der Logos erschienen seyn. Der Täufer hätte also schon V. 6 von dem Erschienenen zeugen können. Wie unklar und verwirrt! Besser sagt unstreitig Olshausen: Johannes werde als der größte und letzte Prophet des A. T. für sie alle gesetzt, das ganze A. T. mit seinem Prophetenthum sei eine μαρτυρία von dem Licht gewesen. Dieß könnte man aber nur sagen, wenn im Prolog zwischen einer alttestamentlichen oder vorchristlichen und christlichen Wirksamkeit des Logos unterschieden würde. Da nun diese Unterscheidung nicht gemacht wird, so wird man auch über den Täufer als Träger des alttestamentlichen Prophetenthums hinausgetrieben, und kann somit nur bei der Idee seines Zeugnisses überhaupt stehen bleiben. Das historisch Gegebene wird also auch hier idealisirt, aus der empirischen Wirklichkeit in die Sphäre der allgemeinen Betrachtung hinaufgerückt.

welche ſeine weſentliche Beſtimmung iſt: er iſt ſelbſt das erſte Moment der Vermittlung des Gegenſatzes zwiſchen Licht und Finſterniß, indem er von dem Daſeyn des in der Finſterniß leuchtenden Lichts zeugt, dieſes Daſeyn den Menſchen zum Bewußtſeyn bringt. Wie der Täufer, ſo betrachtet, ſeiner ideellen Bedeutung nach, ſchon im Prolog ſeine Stelle erhält und zwar auf doppelte Weiſe, 1. ſofern er an ſich die nothwendige Vermittlung des Gegenſatzes des Lichts und der Finſterniß iſt (V. 6), und 2. ſofern ſein Zeugniß in demſelben Verhältniß, in welchem die Erſcheinung des Logos ihre intenſivſte Bedeutung darin hat, daß er im Fleiſche die ganze Fülle ſeiner Herrlichkeit offenbart, das ausdrucksvollſte und inhaltsreichſte iſt (V. 15); ſo beginnt nun die evangeliſche Geſchichte ſelbſt V. 19 f., mit der Explikation dieſes Zeugniſſes, wobei wiederum alle Beachtung verdient, wie dieſes Zeugniß in ſeinem ſtreng logiſch abgemeſſenen Gange von Moment zu Moment fortſchreitet. Es beſteht, wie ihn der Evangeliſt drei Tage nach einander mit einem beſtimmten Akte ſeines Zeugniſſes auftreten läßt, aus drei innerlich zuſammenhängenden und zur Totalität ihres Begriffs ſich zuſammenſchließenden Momenten. Das erſte dieſer Momente iſt, was der Täufer am erſten Tage bezeugt, daß der Meſſias überhaupt da iſt, obgleich man von ſeinem Daſeyn noch nichts weiß. Nur der Täufer hat dieſes Bewußtſeyn, und weil er in dieſem Bewußtſeyn erſt iſt, was er ſeiner weſentlichen Beſtimmung nach ſein ſoll, der ankündigende Vorläufer des Meſſias, ſo wird das erſte Moment ſeines Zeugniſſes ſelbſt dadurch eingeleitet, daß dieſes ſein Verhältniß zu dem Meſſias beſtimmt wird. Wie ſchon bei der erſten Erwähnung des Täufers von ihm geſagt wird, daß er nicht ſelbſt das Licht, ſondern nur der das Daſeyn des Lichts bezeugende Zeuge geweſen ſey (V. 8), ſo läßt ihn der Evangeliſt auch V. 20 f. nicht nur auf's Beſtimmteſte verneinen, daß er der Meſſias ſey, ſondern alles Poſitive von ſich zurückweiſen, was ihm dem Meſſias gegenüber eine höhere perſönliche Bedeutung geben würde. Er iſt daher nicht Elias, noch überhaupt der dem Meſſias vorangehende Prophet, ſondern nur die Stimme eines Rufers in der Wüſte, um ſo in dem abſtrakten Begriff einer bloßen Stimme ſich gleichſam jedes perſönlichen Charakters zu entäußern, und ſich in dieſer Negativität als reines Organ zur Ankündigung des Meſſias darzuſtellen. In dieſer Eigenſchaft bezeugt er alſo das Daſeyn des Meſſias, und das Prädikat, mit welchem er in dieſem erſten Moment ſeines Zeugniſſes den Meſſias bezeichnet, iſt von der abſoluten Präexiſtenz deſſelben genommen. Wenn auch der Meſſias erſt nach ſeinem Vorläufer kommen kann, ſo iſt er doch ſchon vor ihm da, nicht blos weil er als Vorläufer

nur bezeugen und für das Bewußtſeyn vermitteln kann, was an ſich ſchon iſt, ſondern auch weil der Gegenſtand ſeines Zeugniſſes, wie der Täufer V. 15 ſagt, auf abſolute Weiſe vor ihm iſt (πρῶτός μου ἦν, d. h. als πρῶτος ſchlechthin iſt er πρότερός μου, was offenbar nur im Sinne der Logos-Idee verſtanden werden kann). Wie das erſte Moment des Zeugniſſes noch ganz das in der Finſterniß ſcheinende Licht zum Gegenſtand hat, den Meſſias, wie er zwar ſchon da iſt, aber noch nicht für das Bewußtſeyn, ſo bezieht ſich das zweite auf die concrete Perſon des Meſſias. Der Täufer bezeugt nicht blos, daß der Meſſias da ſey, ſondern weist auf ein beſtimmtes Individuum, auf Jeſus als den Meſſias hin, mit der Bezeichnung, daß er das die Sünde der Welt hinwegnehmende Lamm Gottes, oder der Erlöſer durch Leiden und Tod ſey. Erſt dieſes zweite Moment betrifft die Perſon Jeſu ſelbſt, und der ganzen Darſtellung zufolge muß man annehmen, in dem Täufer ſelbſt ſei erſt in dem Moment, in welchem er Jeſum auf ſich zukommen ſah, durch göttliche Offenbarung das Bewußtſeyn aufgegangen, daß dieſes Individuum der mit dem heiligen Geiſt für ſein meſſianiſches Geſchäft ausgeſtattete Meſſias ſey. An dieſe beiden Momente der μαρτυρία des Täufers ſchließt ſich noch das dritte an, durch welches erſt ſein Zeugniß ſeine Vollendung erhält. Der Täufer hat nun zwar bezeugt, daß der Meſſias da iſt, und daß er dieſes beſtimmte Individuum iſt, wie aber überhaupt ſein Zeugniß zur Vermittlung für das Bewußtſeyn iſt, ſo muß es auch im Bewußtſeyn der Menſchen eine beſtimmte Wirkung haben. Das Zeugniß des Täufers ſoll den Meſſias in das Bewußtſeyn der Welt einführen, damit er für die Welt zum Gegenſtand des Glaubens werden kann. In dem Glauben der Welt an Jeſum als den Meſſias hat alſo das Zeugniß des Täufers ſein eigentliches Ziel erreicht. Geglaubt aber haben an Jeſum zuerſt die Jünger, welche ſelbſt wieder eine gleiche vermittelnde Stellung zwiſchen Jeſus und der Welt haben, wie der Täufer. In dem erſten an Jeſum glaubenden Jünger oder Jüngerpaar hat ſich vollkommen alles realiſirt, was im Begriff der μαρτυρία des Täufers liegt. Das von ihm zuerſt ausgeſprochene Bewußtſein hat ſich dem Bewußtſeyn Anderer mitgetheilt und eine reale Bedeutung in ihm gewonnen. Der Meſſias iſt in das Bewußtſeyn und den Glauben der Welt eingegangen, und in den erſten Individuen, welche ihn in ihr Bewußtſeyn und ihren Glauben aufgenommen haben, iſt ſo ein Princip geſetzt, welches ſich aus ſich ſelbſt heraus weiter entwickelt. Auch dieſes dritte Moment gehört daher noch zu den beiden andern: der Täufer tritt, wie er ſchon zwei Tage nach einander aufgetreten iſt, noch einmal auf, am dritten Tage, mit einem dritten

Akt ſeiner μαρτυρία, um zwei ſeiner Jünger auf den vor ihm hinwandelnden Jeſum hinzuweiſen, und in dieſen beiden Jüngern, welche der nach ihnen ſich umwendende Jeſus ſich nachfolgen ſieht, und zum bleibenden Aufenthalt in ſeine Wohnung eingehen heißt, iſt uns die erſte Nachfolge des Herrn vor Augen geſtellt. Es läßt ſich wohl nicht verkennen, daß die einzelnen Züge, mit welchen die Nachfolge dieſer erſten Jünger beſchrieben wird, ihr ἀκολουθεῖν, der στραφεὶς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας Ἰησοῦς, und ihr dauerndes μένειν an dem Orte, wo der Meiſter ſelbſt blieb, eine veranſchaulichende, ſinnbildliche Bedeutung haben, und wenn Lücke meint, weder V. 35 noch V. 29 laſſe ſich anſchaulich machen, wie Jeſus hier in der Nähe des Täufers wandle, dort auf ihn zukomme, ohne Zuſammenkunft, ohne Umgang, und das Räthſel lieber ſtehen laſſen, als eine grundloſe Löſung geben will, ſo haben wir auch hier nur einen Zug derſelben Art. Die Sache wäre allerdings räthſelhaft genug, wenn ſie in der Wirklichkeit ſo geweſen wäre, die erſte Begegnung zweier Männer, welche einander ſo nahe angehen, und doch wiederholt einander nur ſo weit nahe kommen, um zugleich, wie es ſcheint, recht abſichtlich in der gehörigen Entfernung von einander zu bleiben, allein das Räthſel löst ſich ganz einfach aus dem Begriff und Weſen der μαρτυρία des Täufers. Er iſt nur dazu da, um zu zeugen, und da er jetzt nicht mehr blos vom Meſſias überhaupt, ſondern von der beſtimmten Perſon des Meſſias zeugen ſollte, ſo tritt Jeſus ſelbſt V. 29 und 35 auf, aber nur dazu, dem von ihm zeugenden Täufer als der Gegenſtand ſeines Zeugniſſes gegenüberzuſtehen. So kommt er, auf dem Schauplatz der Handlung auftretend und abtretend, dem Täufer immer nur ſo nahe, daß er auf ihn hinweiſen kann.

Von der Geſandtſchaft des Synedriums an den Täufer und von der ganzen Verhandlung zwiſchen ihm und den Abgeordneten zu Bethanien, jenſeits des Jordans, an dem erſten der drei Tage, an welchen Johannes die drei Hauptakte ſeiner μαρτυρία vollbrachte, berichten die Synoptiker nichts, nur bei Lucas 3, 16 iſt von einer auf ähnliche Weiſe, aber, was wohl zu beachten iſt, aus einer ganz andern Veranlaſſung, in Folge der unter dem Volke entſtandenen Frage: μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός; von dem Täufer gegebenen Erklärung die Rede. Wie es ſich aber auch mit dem Faktiſchen dieſer Deputation der höchſten jüdiſchen Behörde an den Täufer verhalten mag, in jedem Falle lag es, was hier beſonders in Betracht kommt, in dem Intereſſe des johanneiſchen Evangeliums, darauf hinzuweiſen, daß der Täufer ſein erſtes Zeugniß von dem Meſſias, auf welchem alles Folgende beruhte, auf dieſe

öffentliche Weise vor einer förmlichen, aus Mitgliedern der jerusalemischen Priesterschaft bestehenden, die ganze Nation repräsentirenden Deputation gegeben habe. Das Zeugniß des Täufers war ja die nothwendige Vermittlung für den Glauben an den Messias, und von dem ersten Akte dieses Zeugnisses aus entwickelte sich die ganze Reihe der Manifestationen der Person des Messias und seiner Herrlichkeit, deren Resultat der Glaube an Jesum als den Messias hätte seyn sollen. Da nun aber gleichwohl auf der Seite der Juden das Resultat nicht der Glaube, sondern jener Unglaube war, welchen der Evangelist als den Gegensatz der Finsterniß gegen das im Messias erschienene Licht der Welt betrachtet, so ist es von Wichtigkeit, schon diesem ersten Akte des Zeugnisses das Bewußtseyn der Nation gegenübergestellt zu sehen, um den von diesem Punkte aus sich entwickelnden Unglauben von seinem Anfang an in seinem ganzen Verlauf bis dahin verfolgen zu können, wo er zuletzt in seiner ganzen Größe und Consequenz vor uns steht. Indem somit das jüdische Volk sich selbst von Anfang an alles zum Bewußtseyn brachte, was die Voraussetzung des Glaubens an Jesum ist, zeugte es in seinem Unglauben nur um so mehr gegen sich selbst; dieser Unglaube erscheint so ganz als ein principmäßiger, aus dem bewußten Widerspruch gegen die Wahrheit hervorgegangener. Darum beruft sich auch Jesus selbst Joh. 5, 33. gegen die Juden darauf, daß sie, ungeachtet sie an Johannes gesandt und Johannes sein Zeugniß für die Wahrheit abgelegt habe, doch nicht an ihn glauben. Der Gesichtspunkt, aus welchem die Erzählung von dieser Deputation aufzufassen ist, steht daher mit der Grundidee des johanneischen Evangeliums, selbst wenn sie nicht aus ihr hervorgegangen ist, wenigstens in einem sehr engen Zusammenhang, wobei auch dieß noch auffallen muß, wie diese Deputation bei Johannes gerade so eintraf, daß er nach dem noch unbestimmten Zeugniß des ersten Tages gleich darauf das so eng an dasselbe sich anschließende bestimmte des zweiten Tages in Betreff der Person des Messias geben konnte. Es hängt dieß schon mit einem andern Punkte zusammen, bei welchem es gleichfalls auf die Vergleichung mit den synoptischen Evangelien ankommt.

Man nimmt gewöhnlich an, daß V. 32 von derselben Erscheinung die Rede ist, welche nach den Synoptikern bei der Taufe Jesu vorfiel, und demnach auch bei unserem Evangelisten nur als ein bei der Taufe Jesu vorgefallenes Ereigniß genommen werden zu können scheint. Selbst Kritiker, wie Strauß und Bruno Bauer gehen an dieser Stelle arglos vorüber. Und doch muß es, wenn, was eben die Frage ist, nicht voraus als ausgemacht ange-

nommen werden kann, daß die beiderseitigen Berichte zur vollkommenen Ausgleichung in einander geschoben werden können, erlaubt seyn, auch hier die gewöhnliche Voraussetzung in Zweifel zu ziehen. Wo wird denn auch nur die geringste Andeutung darüber gegeben, daß Jesus auch nach unserem Evangelisten von Johannes getauft worden ist? Läßt sich die ganze Stelle V. 29 — 34 nicht ebenso gut auch ohne diese Voraussetzung verstehen? Ja, muß sie nicht nach dem ganzen Zusammenhang der Erzählung so verstanden werden? Man bedenke nur, wie eng hier der Zusammenhang ist, wie bestimmt der Gedankenfortschritt von einem Moment zu dem andern. Am ersten Tage spricht der Täufer nur erst die noch unbestimmte Ueberzeugung aus, daß der Sohn Gottes erschienen sey, am zweiten geht er zu der bestimmten Erklärung fort, daß dieser Jesus von Nazareth, auf welchen er jetzt hinweisen kann, der Welterlöser und eben der von ihm des Tages zuvor im Allgemeinen bezeichnete Sohn Gottes sey. Und wie er zuvor zu den Abgeordneten aus Jerusalem gesagt hat, er stehe mitten unter ihnen, ohne daß sie ihn kennen, so sagt er jetzt von sich selbst, er habe ihn nicht gekannt, aber eben dazu sey er ja gekommen, daß er durch ihn Israel offenbar werde. Wie nun für den Zweck dieser Offenbarung dieses Bewußtseyn ihm selbst erst aufgegangen, durch eine innere Stimme Gottes plötzlich in ihm geweckt worden, wird im Folgenden beschrieben. Wo kann aber dieses Bewußtseyn in ihm entstanden seyn, als in demselben Moment, in welchem er Jesum zuerst auf sich zukommen sah? Damals geschah es erst, daß er durch göttliche Offenbarung die unmittelbare Gewißheit erhielt, dieser und kein anderer sey der Messias, oder daß er, was dasselbe ist, in einer innern Anschauung den heiligen Geist auf ihn herabkommen und auf immanente Weise mit ihm sich vereinigen sah. In diesem Bewußtseyn, dessen Erwachen, da das Zeugniß selbst es schon zu seiner Voraussetzung hat, als ein momentan in sich abgeschlossener Akt beschrieben wird (V. 32), legte er das bestimmte öffentliche Zeugniß über Jesus als Messias ab. Wäre es nicht so, so sage man doch, wohin der Taufakt bei unserem Evangelisten zu verlegen ist? Am zweiten Tage kann er nicht stattgefunden haben, weil dann nur um so auffallender wäre, daß der eigentliche Akt, zu welchem die erwähnte Erscheinung gehörte, völlig verschwiegen ist. Ebenso wenig aber läßt er sich mit der Begebenheit des ersten Tages und dem an demselben gegebenen Zeugniß zusammendenken. Da das Verhältniß des zweiten Tages zum ersten nicht anders gedacht werden kann, als so, daß die μαρτυρία des Täufers von der noch unbestimmten Bezeugung des Daseyns des Messias zu dem bestimmten

Zeugniß in Betreff der Person des Messias fortschreitet, so kann zwischen die beiden Hauptakte des ersten und zweiten Tages kein öffentlicher Akt hineinfallen, wie die Taufe Jesu durch Johannes gewesen wäre, ein Akt, durch welchen die Person Jesu als des Messias von dem Täufer schon auf dieselbe Weise bekannt gemacht worden wäre, wie doch nach dem logischen Gange seiner μαρτυρία erst am zweiten Tage geschehen konnte. Ebendamit ist auch die Annahme, welche freilich die gewöhnliche Voraussetzung der Interpreten zu seyn scheint *), von selbst ausgeschlossen, daß der Täufer an irgend einem andern Tage, ehe er mit den Hauptakten seiner μαρτυρία auf die von unserem Evangelisten beschriebene Weise auftrat, Jesum getauft, und dabei die V. 32 f. in Uebereinstimmung mit den Synoptikern erzählte Erscheinung gehabt habe. Der ganze Charakter der beiden Hauptakte, welche auf den ersten und zweiten Tag fallen, läßt dieß nicht annehmen, und was müßte man von einem Geschichtschreiber denken, welcher hinter der eigentlichen Scene seiner evangelischen Geschichte noch eine Reihe solcher Begebenheiten, wie die Taufe Jesu war, hätte vor sich gehen lassen? Unter den richtigen Gesichtspunkt wird daher der

*) Man vgl. z. B. Lücke S. 398, wo zum Behuf der harmonistischen Ausgleichung des Johannes und der Synoptiker behauptet wird: „Bei aller Aehnlichkeit mit der synoptischen (Matth. 3, 11.) sey doch die Erklärung des Täufers hier wesentlich verschieden. Dort spreche der Täufer zum Volke, hier zu Abgeordneten des Synedriums. Dort erkläre er dem Volke vor der Taufe Jesu nur im Allgemeinen, daß er nicht der Messias sey, daß dieser nachkommen werde mit einer ganz andern höhern Taufe. Den Synedristen aber erkläre er hier nach der Taufe bestimmter, daß der Messias zwar noch nicht öffentlich aufgetreten, aber, wie er wisse, bereits mitten unter ihnen stehe, von ihnen aber noch unerkannt. Denn das μέσος ὑμῶν ἔστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, setze nach dem, was der Täufer V. 31. 33 sage (οὐκ ἤδειν αὐτόν), die Taufe bestimmt voraus.“ Wie kann aber nach dem ganzen Gange der johanneischen Darstellung die Taufe als schon geschehen vorausgesetzt werden? Dieß läßt sich nicht denken, und das οὐκ ἤδειν αὐτόν beweist so das gerade Gegentheil dessen, was Lücke daraus schließen will. Es paßt ja auch schon das μέσος ὑμῶν ἔστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, nicht einmal auf den schon getauften Jesus. Man kann sich doch seine Taufe nicht blos als einen Privatakt zwischen ihm und dem Täufer, sondern nur als den feierlichen Akt denken, mit welchem er vor dem ganzen Volke öffentlich als Messias auftreten sollte. Wer sieht es nicht, wie durch solche harmonistische Versuche die innere, nur mit sich selbst zusammenstimmende Einheit der johanneischen Darstellung gewaltsam zerrissen wird, um von den rein willkürlichen Voraussetzungen, die man dabei macht, nichts weiter zu sagen!

Abſchnitt V. 19—34 gewiß nur dann geſtellt, wenn wir ihm keine Beziehung auf die Taufe Jeſu durch Johannes geben. Eine ſolche Beziehung iſt unſerem Evangeliſten fremd, nicht als wäre der von den Synoptikern erzählte Taufakt ihm gar nicht bekannt geweſen, ſondern weil er ihn auf ſeinem von dem ſynoptiſchen völlig verſchiedenen Standpunkt nur ignoriren konnte. Bei den Synoptikern hat die Taufe Jeſu durch Johannes eine objective Bedeutung: es ſcheint, wie am deutlichſten aus der Stelle Matth. 3, 15 zu ſehen iſt, Jeſus würde an ſich nicht die Befähigung zum meſſianiſchen Beruf gehabt haben, wenn er nicht durch dieſen Akt dazu eingeweiht worden wäre. Deßwegen hat auch die Erſcheinung der Taube, wenigſtens bei Marcus und Lucas, ganz das Ausſehen eines wirklichen Herabkommens des Geiſtes auf Jeſus, wie wenn er jetzt erſt mit dem heiligen Geiſt für ſeinen Beruf hätte ausgerüſtet werden ſollen. Der Standpunkt unſeres Evangeliſten aber iſt ein anderer. Nicht objectiv ſoll Jeſus jetzt erſt werden, was er als Meſſias ſeyn ſoll, denn alles, was dazu gehört, iſt er an ſich ſchon als der Logos, ſondern nur für das ſubjective Bewußtſeyn ſoll er als das, was er an ſich iſt, dargeſtellt werden, und zwar kann dieſes Bewußtſeyn von der meſſianiſchen Beſtimmung Jeſu nur durch die Vermittlung des Täufers ein allgemeines werden, nur dadurch, daß der Täufer von ihm als Meſſias zeugt, wovon die nothwendige Vorausſetzung iſt, daß der Täufer ſelbſt zuvor ſowohl des Vorhandenſeyns des Meſſias, als auch der Perſon des Meſſias ſich bewußt geworden iſt. Nur dieß iſt alſo für unſern Evangeliſten das eigentliche Moment der Taufe, der Taufakt ſelbſt aber liegt außerhalb ſeines Geſichtskreiſes. Findet man dieß befremdend, daß demnach der Evangeliſt, während er doch die Erzählung der Synoptiker von der Taufe Jeſu ſo nahe berührt, daß er ganz von derſelben Erſcheinung zu ſprechen ſcheint, das Faktum der Taufe ſelbſt ganz ignorirt, ſo beantworte man ſich dabei zugleich die ganz verwandte Frage, warum unſer Evangeliſt auch die Verſuchung Jeſu mit Stillſchweigen übergangen hat? Unſtreitig läßt ſich dieß nur daraus erklären, daß eine Verſuchung, in welcher der Meſſias erſt durch einen mit dem Teufel beſtandenen Kampf das werden ſollte, was er als Meſſias ſeyn mußte, mit dem johanneiſchen Logosbegriff ſich nicht vertragen konnte. Eine ſolche objective Probe der Meſſianität konnte für den mit dem göttlichen Logos identiſchen Meſſias nicht nöthig ſeyn. Es ſollte nur für das Bewußtſeyn der Menſchen offenbar werden, was er an ſich ſchon war. Welche Beziehung konnte aber eine Verſuchung, in welcher der Meſſias nur dem Teufel gegenüberſtund, auf ſeine Offenbarung für das Bewußtſeyn der

Menſchen haben? Auf dem johanneiſchen Standpunkt hatte daher weder die Taufe, noch die Verſuchung die Bedeutung, die ihnen die Synoptiker geben. Der Täufer iſt zwar auch bei Johannes als der Vorläufer der βαπτίζων ἐν ὕδατι, aber er iſt eigentlich nur um der μαρτυρία willen da, und je angelegentlicher in dem johanneiſchen Evangelium dieſe μαρτυρία in ihren verſchiedenen Hauptmomenten dargelegt wird, deſto klarer geht hieraus hervor, wie wenig für jene beiden ſynoptiſchen Scenen in demſelben irgend eine Stelle auszumitteln iſt, ſo daß man ihr Nichtvorhandenſeyn nicht einmal für zufällig halten kann, ſondern vielmehr annehmen muß, ſie ſeyen abſichtlich durch die beſtimmte Tendenz, welche das Evangelium von Anfang an verfolgt, ausgeſchloſſen. Schon dieſe Planmäßigkeit der Tendenz, dieſe durchgängige Beziehung des Einzelnen auf eine alles beherrſchende Idee, läßt uns keinen von den ſynoptiſchen Evangelien verſchiedenen ſelbſtſtändigen hiſtoriſchen Bericht annehmen, nur die Tendenz iſt eine andere, ſehen wir aber von dieſer Tendenz, und von den mit ihr von ſelbſt gegebenen Modificationen ab, welche die geſchichtliche Darſtellung durch ſie erhalten mußte, was bleibt uns als ein von der Tradition der ſynoptiſchen Evangelien unabhängiger hiſtoriſcher Inhalt zurück? Es drängt ſich uns demnach ſchon hier die Anſicht auf, welche der leitende Geſichtspunkt für die hiſtoriſch-kritiſche Auffaſſung des johanneiſchen Evangeliums ſeyn muß: ſeine hiſtoriſchen Elemente hat das Evangelium aus derſelben evangeliſchen Tradition, welche den Inhalt unſerer ſynoptiſchen Evangelien ausmacht, oder aus unſern ſynoptiſchen Evangelien ſelbſt, indem es aber kein ſtreng geſchichtliches Evangelium ſeyn will, ſondern ſeinen geſchichtlichen Inhalt einer über das Ganze geſtellten Idee unterordnet, hat es gemäß ſeiner Grundidee den aus der Evangelien-Tradition eklektiſch genommenen hiſtoriſchen Stoff aus einem andern Geſichtspunkt aufgefaßt, in verſchiedene Combinationen gebracht, und eben deßwegen, wie es nicht anders geſchehen konnte, mehr oder minder umgeſtaltet, ſo daß es den ſynoptiſchen Evangelien gegenüber ein denſelben theils paralleles, theils von ihnen abweichendes, ebendarum aber neues und ſelbſtſtändiges Evangelium zu ſeyn ſcheint, während nur ſeine Idee und Tendenz eine andere iſt, der geſchichtliche Inhalt ſelbſt aber, wofern wir nur ihn zu analyſiren und auf ſeine Elemente zurückzuführen wiſſen, derſelbe bleibt. Eben hieraus iſt es nun zu erklären, wie der Evangeliſt V. 31 f. von keiner andern Begebenheit zu reden ſcheint, als der von den Synoptikern genauer beſchriebenen Taufe Jeſu durch Johannes, ungeachtet er doch, ſobald wir ihn näher in's Auge faſſen, von dieſer Taufe ſelbſt nichts

wiſſen will. Nehmen wir alſo die Sache rein geſchichtlich, ſo ſtellt er ſie allerdings anders dar, nur nicht auf dem Grunde einer andern ihm eigenen Tradition, ſondern von der ihn leitenden Idee aus. Dabei iſt nun aber noch beſonders beachtenswerth, wie der Evangeliſt auch da, wo er das geſchichtlich Gegebene fallen läßt und im Intereſſe ſeines Standpunkts darüber hinausgeht, ſich doch zugleich an Anknüpfungspunkte anſchließt, die ihm in der evangeliſchen Tradition ſelbſt, in den unter den Synoptikern ſelbſt ſtattfindenden Differenzen gegeben ſind. Iſt die Erſcheinung des Geiſtes in der Geſtalt einer Taube bei unſerem Evangeliſten auf die angegebene Weiſe zu nehmen, ſo iſt ſie, wie ſich von ſelbſt verſteht, nur eine Thatſache des Bewußtſeyns, aber auch ſchon Matthäus gibt ihr ja eine ſubjective Beziehung auf den Täufer *), und ſie kann ſchon bei Matthäus als eine nur für das Bewußtſeyn des Täufers geſchehene Erſcheinung genommen werden. Und ſelbſt die Ignorirung oder Ausſchließung des Taufaktes, was iſt ſie anders als eine aus der Weigerung des Täufers bei Matthäus (V. 14), Jeſum zu taufen, gezogene Conſequenz? Hatte der Täufer ſchon nach dieſem Bericht ſo großes Bedenken, Jeſum zu taufen, wie leicht konnte man davon zu der Annahme weiter fortgehen, Jeſus ſey nicht wirklich von Johannes getauft worden, und wenn der Täufer ſchon bei Matthäus ſeine Weigerung durch das Verhältniß der Unterordnung, in welchem er zu Jeſus ſtehe, motivirt, wie viel einleuchtender mußte dieſes Motiv für unſern Evangeliſten vom Standpunkt der Logos-Idee aus ſeyn? So unmerklich geht durch ſolche Uebergänge das Geſchichtliche in das Ungeſchichtliche, in eine der Idee zur bloßen Form dienende Darſtellung über. Sollte es nun auch hier noch als eine zu gewagte Vermuthung erſcheinen, wenn behauptet wird, die geſchichtliche Grundlage des Abſchnitts V. 19—28 ſey nur, was von Lucas 3, 15. 16. erzählt wird, alles Weitere aber, die Geſandtſchaft von Jeruſalem und die officielle an den Täufer gerichtete Frage, ſey nur zur amplificirenden Darſtellungsweiſe des Evangeliſten zu rechnen, ſo mag dieß hier zunächſt noch dahingeſtellt bleiben, das Urtheil wird ſich hierüber von ſelbſt aus dem Folgenden ergeben **).

*) Matth. 3, 16: ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί u. ſ. w. Bruno Bauer behauptet zwar Krit. des Joh. S. 37, das Subject könne hier nur Jeſus ſeyn, allein αὐτῷ kann von keinem andern Subject verſtanden werden, als demſelben, auf welches das unmittelbar Folgende geht: καὶ εἶδε u. ſ. w., was nur auf den Täufer bezogen werden kann.

**) Von eigentlichen geſchichtlichen Differenzen zwiſchen Johannes und den Synoptikern kann demnach nicht die Rede ſeyn, und man würde auf

3. Die Selbstoffenbarung des Messias, Johannes und Jesus neben einander.

1, 37 — 2, 11. 3, 22 — 36.

Mit dem Eintritt des ersten Jüngerpaars in die Wohnung Jesu läßt der Evangelist die Hauptakte der drei Tage, oder die drei Momente, in deren Einheit die μαρτυρία des Täufers besteht, sich vollenden. Eine neue Trias von Tagen und von Handlungen, welche in der Einheit ihres Begriffs zu einem Ganzen verbunden sind, beginnt, wie die neue Zählung nach Tagen zeigt (V. 44 τῇ ἐπαύριον und τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ 2, 1), mit 1, 41 und geht bis 2, 11 fort. Der von dem Täufer bezeugte und in das Bewußtseyn und den Glauben der Welt eingeführte Messias gibt sich nun selbst in seiner göttlichen Größe und Herrlichkeit zu erkennen, durch drei Beweise derselben, welche ebenso durch den innern Fortschritt des Gedankens eine Einheit bilden, wie die Tage und Akte der ersten Trias. Das in dem ersten Jüngerpaar geweckte messianische Bewußtseyn geht in seine lebendige Entwicklung über, es theilt sich

diesem Wege endlich von der immer wiederkehrenden Quälerei befreit, Widersprüche vereinigen zu müssen, gegen deren Vereinigung sich jeder besonnene Verstand fort und fort sträuben wird, während dagegen auch wieder ebenso gewaltsam auseinandergerissen wird, was jede unbefangene Betrachtung als identisch erkennen muß. Wie viele Mühe hat den Harmonisten der Widerspruch verursacht, daß bei Johannes V. 31 der Täufer erklärt, er habe nicht gewußt, daß Jesus von Nazareth der Messias sey, bei Matthäus aber 3, 14 zu Jesu sagt: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι u. s. w., ihn somit als seinen messianischen Herrn erkennt. Das letzte Auskunftsmittel, auf welches nun Lücke gekommen ist, ist: „V. 14. 13 sind ein späterer Zusatz des vollständigen Matthäus, wovon eben deßhalb die ganze übrige synoptische Tradition schweigt.“ Man lese nur das Folgende bei Lücke, um eine so willkürliche Hypothese nach Gebühr zu würdigen. Der neueste Interpret des joh. Evang., Baumgarten-Crusius S. 58, meint nun wieder: in der That spreche schon der Text bei Matthäus: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, für die alte Ausgleichung, daß dort nur eine höhere Menschlichkeit habe bezeugt werden sollen, nicht die messianische Würde. Also nur eine höhere Menschlichkeit erkannte der Täufer in dem Unbekannten, welcher sich ihm zur Taufe darstellte, „und die Rede des Täufers will also nur sagen, das Taufgeschäft, das Werk des Vorläufers, gebühre ihm (nämlich dem Unbekannten wegen seiner höhern Menschlichkeit) als dem Würdigeren.“ Wie leicht hätte es so der Täufer genommen, seinen göttlichen Beruf an die höhere Menschlichkeit eines Unbekannten abzugeben!

durch seine eigene innere Kräftigkeit von dem Einen dem Andern mit; auf die unmittelbarste Weise theilt es sich von Andreas seinem Bruder Simon mit, und indem dieser, zu Jesus geführt, von Jesus beim ersten Blick sowohl als der, der er war, erkannt, als auch mit dem Namen Petrus benannt wird, ist hiemit nicht nur die ganze Bedeutung dieses neuen Jüngers ausgesprochen, sondern es hat sich eben dadurch auch der das Innerste des Menschen durchschauende Scharfblick Jesu auf eine höchst emphatische Weise beurkundet. Wer dem innern Gedankenzusammenhang des Evangeliums zu folgen weiß, wird nicht im Zweifel darüber sein können, daß, in der Weise, wie hier von der Begründung der ersten Jüngerschaft die Rede ist, der Evangelist in den wenigen Zügen, welche er hervorhebt, über die Berufung der Apostel alles zusammenfassen will, was in Ansehung derselben aus der evangelischen Tradition in seine Darstellung aufzunehmen, für ihn von Interesse seyn konnte. Im Interesse der Harmonistik meint man freilich, die bedeutenden Verschiedenheiten in den Erzählungen machen wahrscheinlich, daß Johannes ein ganz anderes, obwohl verwandtes Faktum erzähle, nämlich das erste mehr zufällige Zusammentreffen und vorläufige Anschließen, ohne bestimmte Beziehung auf das Apostelthum. Allerdings scheine 1, 43., σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, auf eine engere Gemeinschaft hinzuweisen, aber doch nur, daß Jesus gleich damals eine solche gewollt habe, liege deutlich darin. Dieß schließe aber nicht aus, daß das, was Joh. 1, 35 f. erzählt, nur die Anfänge der allgemeinen Jüngerschaft seyen, welche sich zunächst bei den beiden apostolischen Brüderpaaren zu einem engeren Verhältniß und zu einem bestimmteren apostolischen Beruf ausbildeten, wovon eben die synoptische Erzählung die besondere Veranlassung angebe. Sei dieß der natürliche pragmatische Zusammenhang, so haben wir ebenso wenig Grund, um unserer Erzählung willen die synoptische, als um dieser willen die unsrige zu verdächtigen *). Durch Verdächtigungen wird allerdings nichts ausgerichtet, ebenso wenig aber durch einen sogenannten Pragmatismus, welcher statt in das Wesen der Sache einzudringen, nur bei der Außenseite stehen bleibt. Weil also, lautet das pragmatische Argument, Johannes die Berufung der Jünger in eine frühere Zeit setzt, als die Synoptiker, kann die von ihm erzählte Berufung nur eine vorläufige, zufällige, ganz allgemeine seyn. Wo ist denn aber hier irgend eine Spur davon, daß der Evangelist nur Vorläufiges, Zufälliges, ganz Allgemeines anführen will? Und wie sollte denn, ohne daß der innere Zusammenhang der Darstellung völlig zerrissen wird, etwas so Uner-

*) Vgl. Lücke zu der Stelle.

hebliches und Unbedeutendes in die Reihe so bedeutungsvoller, prägnanter Momente hineinpassen? Als eine blos vorläufige wäre man die hier erzählte Berufung nur dann anzusehen berechtigt, wenn derselbe Evangelist in der Folge die eigentliche Berufung zum Apostelamt berichten würde. Da er dieß nicht gethan hat, so ist hieraus zu schließen, daß für ihn das hier Gesagte an der Stelle, welche er ihm gibt, dieselbe Bedeutung haben soll, welche die von den Synoptikern erzählte Apostelberufung bei diesen an dieser spätern Stelle hat. Nur hat er, wie dieß überhaupt zur Oekonomie seines Evangeliums gehört, was die Synoptiker in ihrer Weise historisch erzählen, in seiner ideellen Bedeutung aufgefaßt, als ein Moment, das hier an seiner eigentlichen Stelle ist, sofern die von dem einmal erweckten Messiasbewußtseyn aus um den Messias sich sammelnde Jüngerschaft nur durch seine ersten und unmittelbarsten Jünger, die Apostel, begründet werden konnte. Aus dieser Eigenthümlichkeit unseres Evangelisten, die aus der synoptischen Tradition genommenen historischen Data gleichsam nur in ihrer Spitze aufzufassen und in einzelne Momente zusammenzudrängen, in welchen das Einzelne die Stelle des Ganzen vertritt, und eben dadurch eine allgemeinere, insofern auch bildlich veranschaulichende Bedeutung erhält, ist es zu erklären, daß er mit der hier geschilderten Scene der Berufung der ersten Jünger sogleich auch die nach der synoptischen Tradition erst später erfolgte Namengebung des Petrus verbunden hat. Jene Scene selbst wird dadurch weit bedeutungsvoller und emphatischer, und indem Jesus schon jetzt den so vielsagenden Ausspruch thut, stellt sich die ganze Scene von selbst unter den Gesichtspunkt, um welchen es dem Evangelisten zu thun ist: die Berufung der ersten Jünger ist zugleich das erste Moment der sich manifestirenden δόξα, oder göttlichen Natur Jesu als des Messias. Was also nach Matthäus erst später geschehen ist, in einer Zeit, in welcher Jesus längst alle Gelegenheit gehabt hatte, die Individualität des Petrus genauer zu kennen, ist hier schon in den allerersten Zeitpunkt des Zusammentreffens Jesu mit Petrus verlegt, weil Jesus nur so als derjenige erscheinen kann, welcher, wie dieß die göttliche Natur des Logos erfordert, alles, auch das Innerste des Menschen mit Einem Blicke durchschaut. Dagegen kann man nun freilich einwenden, es sehe doch der Ausspruch Jesu V. 43 gar nicht so aus, wie wenn Jesus mit ihm einen Beweis seines übernatürlichen Wissens geben wollte. Allein woher soll denn Jesus wissen, daß der damals erst in Berührung mit ihm gekommene Petrus diesen seiner Natur entsprechenden Namen verdient, wenn er es nur auf menschliche Weise wissen soll, oder warum soll er es nicht auf übermenschliche Weise

wiſſen, wenn er doch unmittelbar darauf ſein übernatürliches Wiſſen an Nathanaël beurkundet? Man kann daher nur ſagen, der Evangeliſt hat in der Scene mit Petrus das übernatürliche Wiſſen Jeſu als ſolches nicht explicirt, es erſcheint zunächſt nur als ein Scharfblick, welcher nicht ſchlechthin gerade nur als eine übermenſchliche Eigenſchaft genommen werden muß, aber eben darum, weil hier dieſes Wiſſen als ein übernatürliches noch nicht explicirt iſt, folgt nun, worin eben der Fortſchritt des Gedankens in der Reihe dieſer Momente beſteht, als zweites Moment der Manifeſtation Jeſu als des Meſſias die Explication dieſes Wiſſens. Lücke wendet ſich auch bei der Stelle V. 48—51 hin und her, um ſie etwas Anderes ſagen zu laſſen, als ſie wirklich ſagt, oder um am Ende nichts über ſie zu ſagen, was eine klare Vorſtellung der Sache gibt. *Εἶδον* kann grammatiſch nur vom Sehen verſtanden werden, aber es ſoll kein äußeres Sehen ſeyn, ſondern ein innerliches Erkennen aus der Ferne, was das Wort nicht heißt, die Sache ſelbſt ſoll etwas Wunderbares ſeyn, und doch kein Wunder, nur ein geringeres Wunder, etwas Außerordentliches. Nathanaël ſoll weit entfernt geweſen ſeyn, ein Wunder zu vermuthen, aber doch darüber erſtaunt, daß Jeſus mit einem Blick auch von fern ihn innerlich erkannt habe. Was ſoll es alſo geweſen ſeyn, oder warum ſoll es kein Wunder geweſen ſeyn, wenn es doch deutlich genug als Wunder beſchrieben wird, und als der Uebergang zu Anderem, worin ſich die wundervolle, übermenſchliche, göttliche Natur des Meſſias noch weit herrlicher offenbaren werde? Unſtreitig hat de Wette ganz Recht, wenn er nur das als den Sinn der Stelle erkennt, daß die wunderbare Kenntniß Jeſu von Nathanaëls Charakter durch den Beleg, daß er ihn auf wunderbare Art geſehen habe, alſo das eine Wunderbare durch das andere beſtätigt werden ſoll. *Εἶδον* kann daher nur von einem übernatürlichen Sehen in die Ferne und einem gleich übernatürlichen Wiſſen verſtanden werden, worin eben das zweite Moment der ſich manifeſtirenden *δόξα* des Meſſias beſteht, und indem dieſes Wunder des Wiſſens ſelbſt nur zur Einleitung des ungleich Größeren dienen ſoll, was ſich in der Perſon des die Gemeinſchaft des Himmels und der Erde vermittelnden Meſſias dem Blicke eröffnen werde (V. 32), ſchließt ſich in unmittelbarem Zuſammenhang, in der Reihe derſelben Momente, als drittes Moment das Wunder in Kana an, welches zwar als die *ἀρχὴ τῶν σημείων* 2, 11. bezeichnet wird, aber darum nichts deſto weniger in die Reihe dieſer Momente gehört. Wie Jeſus in unſerem Evangelium überhaupt das Uebernatürliche, das in ihm iſt, auf doppelte Weiſe beurkundet,

ſowohl durch ſein Wiſſen als durch ſein Thun, ſo iſt es nur der Fortſchritt von den beiden erſten Momenten zu dem dritten, daß er jetzt ſeine meſſianiſche δόξα auch durch ein eigentliches σημεῖον, einen äußerlich in die Augen fallenden Erfolg, was der Begriff des σημεῖον iſt, manifeſtirt.

Indem wir in dieſem Zuſammenhang auf das Wunder in Kana kommen und es unter keinen andern Geſichtspunkt ſtellen können, als den von dem Evangeliſten ſelbſt bezeichneten, wenn er ausdrücklich bemerkt, daß es am dritten Tage nach dem erſten Akte der Selbſtoffenbarung Jeſu geſchehen ſei *),

*) Gewöhnlich rechnet man freilich dieſe Tage anders. Schon ſeit Origenes Comment. in Joh. Tom. VI. 30. iſt es hergebracht, die Tage ſo zu zählen: πρώτῃ οὖν ἡμέρᾳ μαρτυρίαι γίνονται, καὶ δευτέρᾳ Ἰησοῦ πρὸς Ἰωάννην ἔρχεται, τρίτῃ δὲ ἑστὼς ὁ Ἰωάννης μετὰ δύο μαθητῶν, ἐνιδὼν Ἰησοῦ περιπατοῦντι, εἰπὼν τὸ· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, προτρέπει τοὺς παρόντας ἀκολουθῆσαι τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, καὶ τετάρτῃ θελήσας ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ὁ ἐξελθὼν ζητῆσαι τὸ ἀπολωλὸς εὑρίσκει Φίλιππον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι· τῇ δὲ ἀπὸ τετάρτης, ἥτις ἐστὶν ἕκτη τῶν ἀρχῆθεν ἡμῖν κατειλεγμένων, ὁ γάμος γίνεται ἐν Κάνᾳ τῆς Γαλιλαίας. So wäre der Tag des γάμος in Kana auch der ſechſte, aber Origenes übergeht die Berufung des Petrus und rechnet zu der Reiſe von Bethanien nach Kana zwei Tage. Lücke meint, nach der natürlichſten Beziehung von τῇ ἐπαύριον V. 44 auf den Tag, wo Petrus zu Jeſu kam, vergehe zwiſchen V. 44 und 40 ein voller Tag. So wäre τῇ ἐπαύριον zwei Tage ſpäter als V. 35 und von 1, 19. an der fünfte Tag, ſey aber V. 42 und 43 noch an demſelben ἐπαύριον V. 35 vorgefallen, der vierte. Das ἔμειναν τὴν ἡμ. ἐκ. V. 40 ſpreche eher für das Erſtere. Aber Johannes unterſcheide doch hier ſelbſt die einzelnen Tage, warum nicht V. 42? Somit wäre doch, auch nach Lücke, anzunehmen, daß V. 40—43 noch mit dem dritten Tag zuſammengehöre, wie dieß auch von Baumgarten-Cruſius behauptet wird: „Am ſinkenden Tage ſei der Eine noch zum Bruder gegangen, und dieſer (der drängende Petrus) habe ſich jetzt noch beeilt, zu Jeſu zu kommen. Denn die gewöhnliche Meinung (auch bei Euthymius), daß das Folgende V. 42 f. am folgenden Tage erſt geſchehen ſey, paſſe nicht zu der Weiſe dieſer Erzählung.“ Warum ſoll es aber nicht paſſen, wenn doch der Evangeliſt ausdrücklich ſagt, jene beiden Jünger, deren Einer Andreas, der Bruder des Petrus, war, ſeyen an jenem Tage bei Jeſu geblieben, wie kann alſo Andreas noch an demſelben Tage ſeinen Bruder Petrus gefunden, dieſen zu Jeſu geführt und Jeſus noch an demſelben Tage den Petrus zu ſeiner Jüngerſchaft berufen haben? Ja, nur ſo erhält die Zeitbeſtimmung V. 40: ὥρα ἦν ὡς δεκάτη, ihren in den Zuſammenhang paſſenden Sinn. War es ſchon 4 Uhr Nachmittags, als jene Jünger zu Jeſu eintraten, um jenen Tag bei ihm zu bleiben, ſo iſt eben dadurch jener Tag als ein für ſich abge-

sind eben damit alle Ansichten ausgeschlossen, welche der Realität des Wunders irgend etwas entziehen wollen. Es kann nur als ein eigentliches Wunder, als ein σημεῖον im vollsten und realsten Sinne aufgefaßt werden, und die ganze Darstellung desselben geht darauf aus, das Wunder als solches in alle seine Momente auseinanderzulegen. Der Speisemeister bezeugt das Daseyn des Weins als Thatsache, die Diener das Daseyn des Wassers, und doch ist der Wein in denselben Gefässen, in welchen zuvor Wasser war. Wie läßt sich also beides anders zusammendenken, als durch den Begriff der Verwandlung, wie er unmittelbar durch die Worte: ὕδωρ οἶνος γεγενημένος ausgedrückt ist, und durch wen anders könnte dieser Verwandlungs-Akt bewirkt worden seyn, als durch denjenigen, welcher zuvor schon, worauf wir durch die zwischen Jesu und seiner Mutter gewechselten Worte hingewiesen werden, eine solche Absicht zu verstehen gegeben hatte, und auf dessen Veranstaltung die Wasserkrüge mit Wasser gefüllt worden waren? Muß demnach dem Wunder sein volles Recht bleiben, so kann die Frage nur seyn, wie wir es aufzufassen haben, um ihm seine wahre Bedeutung und Beziehung zu geben. Als Wunder ist es an sich schon ein Beweis der messianischen δόξα, aber sollte es nur in dieser formellen Hinsicht so zu nehmen seyn, und nicht auch seiner materiellen Beschaffenheit nach, als ein Wunder so eigenthümlicher Art, eine nähere Beziehung auf die messianische δόξα haben? Was bedeutet also das ὕδωρ οἶνος γεγενημένος? Sollte es zu kühn seyn, in einem Zusammenhang, in welchem so manche einzelne Züge der Darstellung von selbst eine höhere, typische, symbolische Bedeutung erhalten, auch hier eine solche Bedeutung zu vermuthen? Wir können ihr nur so auf die Spur kommen, daß wir die beiden Elemente, aus welchen das Wunder besteht, das Wasser auf

schlossener bezeichnet, und die Berufung des Petrus, wie sie ja an sich wichtig genug ist, um der Akt eines neuen Tages zu seyn, ist das Werk des ersten Tages der mit V. 41 beginnenden zweiten Trias. Schließt sich nun so die ἐπαύριον V. 44 als der zweite Tag dieser zweiten Trias ganz natürlich an den ersten derselben an, wie ist es möglich, die τρίτη ἡμέρα 2, 1 aus dieser Zählungsweise heraus zu nehmen, und in dieser Reihe von Tagen, in welcher jeder Tag seine eigene messianische Bedeutung hat, von dem dritten Reisetag seit der Abreise von Bethanien V. 44 zu verstehen? Es könnte daher höchstens nur die Frage noch entstehen, ob Jesus, da man gewöhnlich zur Reise von Bethanien nach Kana zwei Tage rechnet, auch schon in Einem Tage dahin gelangen konnte. Wer wollte aber bei einem Schriftsteller, wie unser Evangelist ist, hierauf großes Gewicht legen, besonders wenn man bedenkt, wie unsicher die Lokalität jenes Bethaniens 1, 27 ist?

der einen und den Wein auf der andern Seite, sowohl jedes für sich, als auch beide in ihrer Beziehung zu einander, näher in das Auge fassen. Nehmen wir also zunächst das Wasser, was wird es in einem Zusammenhang zu bedeuten haben, in welchem auch sonst vielfach vom Wasser die Rede ist, in welchem das Wasser als das eigentliche Element der Wirksamkeit des Täufers sich uns darstellt? Das βαπτίζειν ist ja sein eigenthümliches Geschäft, nach welchem er sich selbst bezeichnet, er ist gekommen als der βαπτίζων ἐν τῷ ὕδατι, und unterscheidet sich selbst durch das βαπτίζειν ἐν ὕδατι von dem Höheren, welchen er als der βαπτίζων offenbar machen soll. Auch der Messias ist ein βαπτίζων, aber der βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ, um so mehr ist daher das eigentliche Element des Täufers das Wasser, und wenn der Gegensatz zu dem Wasser des Täufers nicht blos der heilige Geist ist, sondern auch das Feuer (Matth. 3, 11.), warum sollte der Unterschied des Messias von dem Täufer, der hohe Vorzug, welcher ihn über denselben stellt, nicht ebenso wie durch das Feuer, auch durch den Wein bezeichnet werden? Geist, Feuer, Wein sind verwandte Begriffe. Man hat öfters versucht, dem Wein, wie er hier dem Wasser entgegengesetzt wird, eine nähere Beziehung auf den Geist und Charakter der Lehre und Lebensweise Jesu in ihrem Unterschied von der des Täufers zu geben. Der Zweck des Wunders sollte in dieser Hinsicht seyn, den Contrast zwischen der strengen Lebensweise des Täufers und der freieren Jesu, besonders für diejenigen Jünger, welche aus der Schule des Täufers zu Jesu übergetreten waren, in's Licht zu setzen. Der Contrast, welcher sich den Jüngern aufdrängte, als sie, die nur an den strengen Bußernst und das einsame Leben in der Wüste gewöhnt waren, von dem Messias zuerst auf eine Hochzeit geführt wurden, habe einer Ausgleichung, einer Vermittlung, welche eben durch das Wunder gegeben wurde, bedurft. Alle etwaigen tadelnden Urtheile, die sich in ihrem Herzen hervordrängen wollten, habe die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn unterdrückt, die ihnen kund that, in Christo sey mehr als in Johannes, von dem sie etwas Aehnliches nie gesehen hatten. In derselben Beziehung sey auch dem Evangelisten das Faktum besonders wichtig erschienen. Diese Begebenheit im Leben des Herrn sey ihm gleichsam eine Apologie für das Benehmen der Christen und eine indirekte Erklärung an die Johannisjünger, ihre Ascese nicht zu überschätzen *).

*) Man vgl. Olshausen zu der Stelle. Es wäre also derselbe Gegensatz, wie Matth. 11, 28., wo Jesus selbst von dem Täufer als einem μήτε ἐσθίων μήτε πίνων spricht, und von dem υἱὸς ἀνθρώπου als einem ἐσθίων καὶ πίνων, oder einem ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης.

Wie inadäquat und unmotivirt müßte uns aber das Wunder erscheinen, wenn es nur einem so untergeordneten und in der That kleinlichen Zwecke dienen sollte, wenn es im Grunde nur eine Apologie des Genusses der Hochzeitfreuden wäre, in jedem Falle also nur um der Hochzeit willen da wäre, während man doch in dem Zusammenhang, in welchem es uns erscheint, eher annehmen muß, daß die Hochzeit um des Wunders willen da ist. Auf diesem Wege kann man daher dem Wein keine speziellere messianische Bedeutung abgewinnen, sollte es aber nicht weit näher liegen, bei dem Wein an den Abendmahlswein zu denken? Am analogsten wäre es, sagt de Wette, diese Weinspende als ein Gegenbild der Brodspende, und beide als dem Brod und Wein im Abendmahl entsprechend zu nehmen. Um auf dieselbe Ansicht zu kommen, will Br. Bauer als den Sinn der Worte des Herrn: „meine Stunde ist noch nicht gekommen", nur dieß erkennen: erst wenn die Zeit des vollendeten Leidens und der Verherrlichung gekommen ist, werde ich den wahren Wunderwein austheilen. Sobald wir die Worte in diesem einzig richtigen Sinne fassen, so sey augenblicklich ihre wahre Bedeutung verrathen, und der Fingerzeig auf die Einsetzung des Abendmahls, der in ihnen sichtbar liege, trete nun, nachdem er so lange Zeit verkannt worden sey, unverkennbar hervor. Obwohl der vierte Evangelist die Einsetzung des Abendmahls selbst nicht berichte, so kenne er sie doch, und er lasse den Herrn Kap. 6 über den Genuß seines Fleisches und Blutes reflektiren. Wie nun der Herr an dieser spätern Stelle über die Nothwendigkeit jenes Genusses spekulire, so weissage er hier zu Kana von dem Geschenk des wahren Wunderweins, das er zu seiner Zeit den Seinigen machen werde *). Diese Ansicht wird aber von Br. Bauer nur dazu aufgestellt, um vermittelst der Behauptung, daß die Stunde des Herrn, wie durchgängig im vierten Evangelium, so auch hier die Zeit, in der sich das Heilswerk vollendet, d. h. die Zeit des Leidens heiße **), nicht blos das Ungeschichtliche

*) Kritik der evangel. Geschichte des Johannes S. 66.

**) Auf dieser Behauptung beruht die ganze Ansicht Br. Bauer's von diesem Abschnitt. Wenn nun auch die Behauptung an sich richtig ist, so ist doch übersehen, daß die Zeit des Leidens nur insofern die ὥρα Jesu ist, sofern der Zeitpunkt des Leidens und Todes, wie dieß ja der durchaus vorherrschende Gesichtspunkt unseres Evangeliums ist, der Moment des δοξάζεσθαι ist. Warum soll also der Ausdruck ὥρα nicht auch von einem andern Moment gebraucht worden seyn, in welchem der Messias sich in seiner messianischen δόξα offenbart? Nur darauf weist uns daher der hier gerade gebrauchte Ausdruck ὥρα hin, in jenem Moment die ganze volle Bedeutung der messianischen δόξα aufzufassen, was nur

der Worte des Herrn (unmöglich habe er schon so früh von jener Gabe sprechen können, da er nicht voraussetzen konnte, daß ihn die Mutter auch nur im entferntesten verstehen werde) darzuthun, sondern auch den Evangelisten in Widerspruch mit sich zu bringen. In den Worten des Herrn, daß seine Stunde noch nicht gekommen sey, wolle der Evangelist nur sein Verlangen nach einer Weissagung befriedigen, und als er es befriedigt hatte, habe er vergessen, daß sie die Mutter hätten bestimmen müssen, nicht weiter mit ihrem Verlangen in den Herrn zu dringen. Vor allem aber hätte der Herr selbst das Wunder gar nicht verrichten dürfen, wenn er sagte: meine Stunde ist noch nicht gekommen. Allein der Evangelist trete dazwischen, er wolle einmal diese Wunderthat berichten, und von dieser Absicht haben ihn alle unpassenden Reden, die vorhergehen, nicht abbringen können. Welche unnatürliche Verzerrung des harmonischen Zusammenhangs der Darstellung des Evangelisten! Wäre die Beziehung auf den Abendmahlswein nur auf diesem Wege zu erhalten, wer wollte sie nicht schon aus diesem Grunde gern fallen lassen! In der That hat sie aber auch, da sie sich nicht näher motiviren läßt, kein weiteres Moment. Warum soll es denn nicht, auch ohne eine solche Beziehung, gestattet seyn, wenn doch einmal das Wasser mit allem Recht als Element und Symbol des Täufers zu nehmen ist, unter dem Wein den hohen Vorzug des Messias vor seinem Vorläufer, und unter der Verwandlung des Wassers in Wein den Uebergang und Fortschritt von der Vorbereitungsstufe des Täufers zu der Epoche der messianischen Thätigkeit und Herrlichkeit zu verstehen? Auf das Letztere muß in einem Zusammenhang, wie der hier nachgewiesene ist, in welchem die ganze Darstellung so gemessen von einem Moment zum andern fortgeht, bis sie ihren Hauptpunkt erreicht hat, das Hauptgewicht gelegt werden, und wie klar und treffend stellt sich uns dieß in dem Verwandlungs-Akte

nach der oben entwickelten Ansicht geschehen kann. Von diesem Gesichtspunkt aus möchte auch erst das Wort Jesu an die Mutter, woran man so vielfachen Anstoß genommen hat, seine richtige Bedeutung erhalten. Wie man bei der Erklärung unseres Evangeliums so oft auf die synoptischen Evangelien, welche der Evangelist vor Augen hatte, zurücksehen muß, so schwebte ihm hier ohne Zweifel das verwandte Wort Jesu zu seinen Eltern Luc. 2, 49. vor. Wie dort der Sohn den Eltern entgegenhält, daß sie nach ihm nicht zu fragen haben, wenn er seiner göttlichen Bestimmung nachfolge, so weist er hier in dem gleichen Bewußtseyn seiner messianischen Bestimmung, in dem Bewußtseyn seiner zwar schon nahen, aber noch nicht gekommenen ὥρα, die in seine eigenste Messias-Angelegenheit sich einmischende Rede der Mutter zurück.

dar, wenn wir ihn als die bildliche Anschauung des bisher nur angekündigten und eingeleiteten, nun aber mit Einem Male zur faktischen Gewißheit gewordenen Eintritts der vollen messianischen δόξα nehmen! Betrachten wir die Sache aus diesem Gesichtspunkt, so möchte selbst für den Wein ein weiterer Anknüpfungspunkt nicht zu fern liegen. Wie wir aus der Erzählung des Wunders selbst sehen 2, 9. 10., ist es der Bräutigam, welcher dafür zu sorgen hat, daß es bei dem Hochzeitmahle nicht an Wein fehlt. Aber auch der Messias ist ja ein Bräutigam, und der Evangelist selbst läßt den Täufer ihn so bezeichnen, indem er ihn als den Bräutigam, welcher die Braut hat, von sich als dem Freunde des Bräutigams unterscheidet (3, 29.). Wo aber ein Bräutigam ist, da ist auch ein Hochzeitmahl, und wo ein Hochzeitmahl ist, darf es auch nicht an Wein mangeln. Erhält auf diese Weise die ganze Scene eine höhere symbolische Bedeutung, so wird die Hochzeit selbst, auf welcher der Messias mit seinen Jüngern erscheint, um sich in dem vollen Glanze seiner Herrlichkeit zu offenbaren, zur Freude des messianischen Hochzeitmahles, der Messias selbst ist der Bräutigam, welcher die Gäste mit der Fülle seiner Gaben bewirthet, und es an nichts, was zu ihrer Freude gehört, fehlen läßt, und wenn auch der Wein, welchen er spendet, nicht unmittelbar der Abendmahlswein ist, so liegt doch auch dieser Gedanke nicht so fern, daß er völlig auszuschließen wäre.

Es gibt kaum ein anderes Wunder der evangelischen Geschichte, das so viele Deutungen der verschiedensten Art erfahren hat, wie das Wunder in Kana, das sich in formeller Hinsicht so schlechthin als Wunder, und noch überdieß seiner materiellen Beschaffenheit nach nur als ein Luxuswunder, wie es Strauß treffend genannt hat, darstellt. Welche Reihe von Versuchen, das Wunder entweder ganz zu beseitigen, oder wenigstens vorstellbarer zu machen, aber auch, welche Reihe der unhaltbarsten und ungereimtesten Vorstellungen liegt zwischen dem Paulus'schen Hochzeitspaß und dem beschleunigten Naturproceß Olshausen's! Das Letztere soll die rationelle Kategorie für den absoluten Wunderbegriff seyn. Auf ähnliche Weise will auch Neander *) auf die Kategorie oder Analogie eines Naturprocesses zurückgehen. Wie Mineralwasser durch Naturprocesse so potenzirt werde, daß es Wirkungen hervorbringen könne, welche die Kraft des gewöhnlichen Wassers weit übersteigen, so brauche man auch hier, meint Neander, die Sache nicht so auf die Spitze zu stellen, und könne sich den Hergang recht gut so denken, daß Christus durch seine un-

*) Das Leben Jesu Christi 1837 S. 369.

mittelbare Einwirkung dem Waſſer eine ſolche höhere Kraft, durch welche es dieſelben Wirkungen wie ſtarker Wein hervorbringen konnte, mitgetheilt habe; eine Anſicht, durch welche zwar allerdings die Sache nicht auf die Spitze geſtellt, um ſo mehr aber das Platte und Halbe der modernen ſupranaturaliſtiſchen Wunderanſicht an den Tag gelegt iſt. Um alſo das Wunder nicht fallen zu laſſen, muß das Waſſer durch eine unmittelbare Einwirkung verwandelt ſeyn, um aber doch dem Wunder ſeine Spitze abzuſtumpfen, wird das Waſſer nur in Mineralwaſſer verwandelt, und der gute Wein der evangeliſchen Erzählung, bei allem guten Glauben an die apoſtoliſche Glaubwürdigkeit des unmittelbaren Augenzeugen, recht proſaiſch wieder verwäſſert. Man kann es einem Kritiker der neueſten Zeit nicht verargen, wenn er, unbefriedigt durch ſolche Naturaliſirungen des Wunders, bei welchen derſelbe abſolute Wunderbegriff, welcher beſeitigt werden ſoll, immer wieder vorausgeſetzt wird, das Wunder wieder in ſeiner abſoluten Spitze auffaßt; wenn es aber nur dazu geſchieht, um ſich des abſoluten Wunders durch ein anderes nicht minder verzweifeltes Mittel zu entledigen, indem es für ein magiſches Wunder erklärt, und eben deßwegen die Erzählung deſſelben in die Klaſſe der Stücke geſetzt wird, welche ſich ſelbſt durch ihre magiſche Wundertheorie als fremdartig und unjohanneiſch verrathen ſollen *), ſo ſieht man ſich auch hier wieder nur in demſelben Zirkel umhergetrieben, aus welchem ſolche Kritiker und Interpreten nie herauskommen können. Nicht an dem Wunder überhaupt will man ſich ſtoßen, ſondern nur an dem magiſchen Wunder, wie wenn das Wunder, welcher Art es auch ſeyn mag, ſobald einmal der Hergang der Sache kein natürlicher iſt, ein anderes ſeyn könnte als ein abſolutes, oder, wenn man will, magiſches Wunder! Unter dieſen Umſtänden, weil nämlich doch bei dieſen und ähnlichen Wundern dem aufmerkſamen glaubigen Leſer Fragen und Bedenklichkeiten immer wiederkehren werden, hält es der Hauptinterpret unſers Evangeliums für das Rathſamſte, zu warten, bis es Gott gefalle, durch weitere Entwicklungen des chriſtlichen Denkens und Lebens die Löſung ſolcher Räthſel aus der Natur und Geſchichte zu allgemeiner Befriedigung herbeizuführen. Mit dieſem frommen Troſtſpruch hat Lücke ſchon in der zweiten Ausgabe ſeines Commentars ſeine Erörterung über dieſes Wunder geſchloſſen, mit demſelben Troſtſpruch ſchließt er ſie auch in der dritten, aber wie viele Ausgaben wird der berühmte Commentar bis zur endlichen Löſung des Räthſels noch zu erleben haben, wenn gerade das als das Feſteſte feſtſtehen ſoll, was das Unhaltbarſte iſt, daß wir,

*) Schweizer a. a. O. S. 68 f.

um unter den Wundern im Leben Jesu gehörig zu unterscheiden, die Abstufungen des Natürlichen und streng Wunderbaren darin nicht unbeachtet lassen dürfen. Auch dieß ist ja nur dieselbe vage, begriffslose Vorstellung des Wunders, welche allen diesen Erklärungen zu Grunde liegt. Wie kann man eine weitere Entwicklung des christlichen Denkens mit Gottes Hülfe da erwarten, wo es an der nothwendigsten Voraussetzung des christlichen Denkens, am Denken selbst und seiner innern Consequenz, fehlt *)? Ein Wunder ist und bleibt ein Wunder. Glaubt man ein Wunder aus Natur und Geschichte erklären zu können, so spricht man eben damit das Urtheil aus, daß es an sich kein Wunder ist. Entweder sage man also, wenn es kein Wunder ist, was es ist, oder wenn man dieß nicht kann, so bleibe man bei dem Wunder stehen, und erwarte keine Aufklärung aus Natur und Geschichte, wo der Natur der Sache nach keine zu erwarten ist. Aber sollen wir nun vielleicht, wenn dem Wunder sein absolutes Recht bleiben muß, und zwar im ursprünglichen Context der johanneischen Erzählung, uns zur mythischen Ansicht hindrängen lassen? Auch diese ist schon durch die ganze bisherige Entwicklung ausgeschlossen. Wo die Reflexion so entschieden vorherrscht, die Darstellung ihrer ganzen Anlage nach so planmäßig auf eine bestimmte Idee hinzielt, kann die Voraussetzung eines Mythus nicht stattfinden. Das ganze Aussehen der Erzählung weist, wie auch von de Wette richtig bemerkt wird, auf keinen mythischen Charakter, und wenn Strauß seine mythische Ansicht nur durch die allgemeine, ganz unbestimmte Annahme zu rechtfertigen weiß, sie sey ein in einem den Synoptikern unbekannten Sagen-

*) Mit Recht erklärt sich auch Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 81 gegen alles Beschränken und Deuten an dem Wundererfolg von Seiten der supernaturalen Auffassung des Wunders. Es sey dieß eine Inconsequenz, welche, wie alles Inconsequente, auch Nichts ausrichte: das Wunder bleibe, ob wir z. B. in unserer Erzählung Alles, oder nur Etwas verändert werden lassen, ob die Substanz des Wassers verwandelt, oder ihm nur eine andere Kraft geliehen werde. In Ansehung der Sache selbst will Baumgarten-Crusius denen nicht unbedingt widersprechen, welche in der Erzählung eine Beziehung auf die Wandlung des Judenthums zu einem höhern Geist gefunden haben, in welcher Beziehung V. 6. der καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων hervorgehoben werde. In ähnlichem Sinne läßt Weiße a. a. O. Bd. 2. S. 200 f. die Wundererzählung aus einer mißverstandenen Parabel über die anfangs unscheinbare, wasserartige und doch am Ende weinkräftige Wirksamkeit Jesu entstehen. Was helfen aber solche entfernte Andeutungen des Richtigen, wenn sie nicht in einer Totalansicht begründet sind, und mit Hypothesen in Verbindung stehen, welche ihnen nicht zur Empfehlung dienen können?

gebiet entſtandenes mythiſches Produkt, deſſen Elemente dürftig genug in altteſtamentlichen Verwandlungsſcenen liegen ſollen, ſo iſt ſchon hieraus zu erſehen, was in dem weiteren Verlauf unſerer Unterſuchung ſich immer klarer herausſtellen wird, wie wenig das johanneiſche Evangelium ſich dazu eignet, unter den Geſichtspunkt der mythiſchen Anſicht geſtellt zu werden. Die Wundererzählung, von welcher hier die Rede iſt, gehört zu den wenigen Beſtandtheilen des johanneiſchen Evangeliums, für welche ſich auch nicht einmal ein Anknüpfungspunkt in der ſynoptiſchen Tradition auffinden läßt. Um ſo gewiſſer kann ſie daher nur aus der Grundidee des Evangeliums ſelbſt begriffen werden. Wie ſie ſich dadurch ſelbſt aus dem Zuſammenhang der ſynoptiſchen Tradition herausſtellt, ſo kommt ſie mit derſelben auch in unmittelbaren Widerſpruch. Denn wie iſt es möglich, daß Jeſus ſchon jetzt zu Kana in Galiläa auf dem Schauplatz ſeiner öffentlichen Thätigkeit auftrat, und dieſelbe mit einem ſo bedeutungsvollen Akte, wie das erſte σημεῖον iſt, eröffnete, wenn er doch, wie Matthäus 4, 12. und Marcus 1, 14. ausdrücklich berichten, erſt nach der Gefangennehmung des Täufers vom Jordan nach Galiläa zurückkehrte, und wenn man etwa die Gefangennehmung des Täufers ſchon früher, unmittelbar nach der Geſandtſchaft von Jeruſalem, geſchehen laſſen wollte, dieſe Annahme durch die eigene Angabe des Evangeliſten 3, 23., daß der Täufer noch längere Zeit frei gewirkt habe, ausgeſchloſſen iſt? Und wie auf dieſe Weiſe für die Hochzeit in Kana im Zuſammenhang der ſynoptiſchen Erzählung keine Stelle iſt, ſo iſt durch die ſo enge und unzertrennliche Aufeinanderfolge der ſechs Tage bei unſerem Evangeliſten die ſynoptiſche Taufe Jeſu, und die unmittelbar auf ſie folgende vierzigtägige Verſuchung ſchlechthin ausgeſchloſſen. Vor den ſechs Tagen kann beides nicht geſchehen ſeyn, wie ſchon gezeigt worden iſt, ebenſo wenig kann es erſt nach denſelben gedacht werden. Wohin ſoll es alſo geſetzt werden, und wenn nur die eine der beiden Erzählungen für hiſtoriſch gehalten werden kann, auf welcher der beiden Seiten ſollen wir die hiſtoriſche Wahrheit vorausſetzen? Doch wohl in keinem Falle auf der Seite einer Darſtellung, welche auch abgeſehen von ſolchen Differenzen deutlich genug zeigt, daß ſie keinen hiſtoriſchen Bericht geben will, ſondern eine beſtimmte ideelle Tendenz verfolgt.

Noch können wir das Waſſergebiet des Täufers nicht verlaſſen, wenn auch gleich das Waſſer ſich ſchon in Wein verwandelt hat. Der Evangeliſt führt uns noch einmal (3, 22 — 36) auf den Schauplatz des Täufers, auf welchem auch Jeſus erſcheint, und es iſt ihm abſichtlich darum zu thun, beide

einander so nahe als möglich zu bringen. Jesus verweilt nicht nur in derselben Lokalität, wie der Täufer, sondern es ist auch sein Geschäft dasselbe. Denn auch Jesus tauft, wie der Täufer, und ganz in der Nähe desselben. Dieses Taufen Jesu, wovon sonst keine Spur sich findet, wird zwar 4, 2 von dem Evangelisten selbst dahin berichtigt, nicht Jesus selbst habe getauft, sondern nur seine Jünger, aber diese nur unserem Evangelisten eigenthümliche Angabe bleibt auch so noch auffallend genug, und warum läßt er denn 3, 22 Jesum so unmittelbar selbst taufen, wenn er doch eigentlich nicht selbst taufte, und warum wird das Richtige erst 4, 2., wo es im Grunde kein besonderes Moment hat, nur nachträglich bemerkt? Den Aufschluß darüber gibt die folgende Rede des Täufers, welche man mit Recht den Schwanengesang des Scheidenden nennen kann. Noch ist zwar der Täufer in seinem Berufe thätig, wenn auch nicht mehr zeugend, doch taufend, aber auch jener andere Höhere, welcher durch ihn in die Welt eingeführt werden sollte, ist nun schon in den Kreis seiner Thätigkeit eingetreten, und hat schon die ersten Zeichen seines höhern Wesens und Wirkens gegeben, er hat schon eine vom Täufer unabhängige Stellung neben ihm genommen, ja, es fällt ihm sogar schon alle Welt zu (3, 26), und es kann nicht anders seyn, als daß der Täufer in demselben Verhältniß zurücktreten muß, in welchem nun jener in der ganzen Größe seiner Bestimmung auftritt. In dem Satze V. 30: „Jener muß zunehmen, ich aber muß abnehmen", läßt der Evangelist den Täufer den Grundgedanken dieses Abschnitts V. 22 bis 36 aussprechen. Die dem Täufer bestimmte Zeit des Wirkens naht sich ihrem Ende, er hat seinen Beruf in der Welt erfüllt, und sieht nun schon das Werk, das er nur einleiten sollte, in der Hand Dessen, welcher der von Gott dazu Berufene ist, aber dieses Abtreten des Täufers auf der einen, und jenes Auftreten Jesu als des Messias auf der andern Seite wird hier gleichsam unter den Gesichtspunkt eines durch ein Naturgesetz bestimmten Gegensatzes gestellt. Der von seinem Schauplatz abtretende und sich am Ziele seines Laufes erblickende Täufer findet seine Beruhigung darin, daß es ein Untergehen und ein Aufgehen gibt, ein Unten und Oben, einen Gegensatz des Himmels und der Erde, und daß in demselben Verhältniß, in welchem das eine der beiden Glieder dieses Gegensatzes das hervortretende und obere ist, das andere das zurücktretende und untere ist, nur ist dieser Gegensatz des Aufgehens und Untergehens nicht blos ein wechselnder und relativer, sondern als der Gegensatz der Erde und des Himmels auch ein absoluter. Der Täufer ist nur von der Erde und redet nur von der Erde her, sofern er, obgleich Prophet, an sich nur Mensch ist, und nichts

wesentlich Göttliches in sich hat, jener Andere aber, vor welchem er sich beugt, ist der vom Himmel Kommende, welcher absolut über allen ist, als der göttliche Logos, nach der Idee des Prologs, deren Bewußtseyn dem Täufer zu leihen, der Evangelist auch hier kein Bedenken trägt. Indem sich so der Täufer gleichsam als das irdische, menschliche Princip dem himmlischen, absolut göttlichen gegenüberstellt, und sein eigenes schwächeres Mondlicht vor dem schon aufgegangenen hellen Glanze der Sonne erbleichen und verschwinden sieht, spricht er noch einmal, alles Frühere zusammenfassend, die absolute Größe des von Gott Gesendeten, des vom Vater geliebten Sohnes, in dessen Hand alles gelegt ist, aus. Mit dieser großartigen Resignation auf sein eigenes weiteres Wirken, mit diesem hohen Bewußtsein einer erfüllten Bestimmung und ihrer unendlich großen Bedeutung für die Zukunft tritt der Täufer ächt dramatisch vom Schauplatz ab. Für die Darstellung unseres Evangelisten hat der Täufer schon hier seinen geschichtlichen Lauf beendigt, obgleich der Evangelist, wie er V. 24 selbst bezeugt, mit dem ferneren Schicksal des Täufers gar wohl bekannt ist. Allein es hat dieß für unsern Evangelisten durchaus kein Interesse, und wenn die V. 24 gemachte Bemerkung ganz das Aussehen hat, der Evangelist wolle mit Rücksicht auf den synoptischen Bericht, welchem zufolge man sich freilich um diese Zeit, nachdem Jesus schon so lange öffentlich zu wirken begonnen hatte, den Täufer längst in seiner Gefangenschaft denken sollte, wenigstens die Voraussetzung eines unbewußten Irrthums abschneiden, derselbe aber im Bewußtseyn dieser Differenz sich gleichwohl in seiner Darstellung nicht irre machen läßt, was ist hieraus anders zu schließen, als daß er auch hier nicht als historischer Referent vom Täufer reden will, sondern ihn nur im Interesse seiner Darstellung noch einmal auftreten läßt? Es ist ihm also auch hier um die allgemeinen, schon im Prolog vorangestellten Gegensätze zu thun, welche, wie sie überhaupt die bestimmenden Principien der Natur und des sittlichen Lebens sind, so auch in die evangelische Geschichte eingreifen. Es ist in der That nur die weitere Entwicklung desselben Gegensatzes, dessen Elemente schon hier vor uns liegen, wenn in der Folge, wie wir es in den pseudoclementinischen Homilien finden, Christus mit den zwölf Aposteln sogar geradezu als die Sonne und das Sonnenjahr mit den zwölf Monaten, und der Täufer Johannes als der Mond, und die Jünger desselben, zu welchen auch die Mondsfrau Helena, als die Repräsentantin des weiblichen Princips, gehört, als die dreißig Monatstage einander gegenübergestellt worden sind *). Ja selbst im

*) Vgl. die christl. Gnosis S. 343 f.

kirchlichen Cultus ist derselbe Gesichtspunkt darin festgehalten, daß der Tag des Täufers ebenso auf die Zeit des Sommersolstitiums verlegt ist, wie der Geburtstag Christi auf das Wintersolstitium. Sieht also jener die Sonne immer abnehmen, so sieht sie dieser immer zunehmen, er ist selbst die ewige, am Himmel seiner Kirche nie untergehende Sonne der Gerechtigkeit, von welcher alles Leben und Licht ausfließt. Alles dieß ist nur die Explikation des einfachen, aber in diesem Zusammenhang sehr bedeutungsvollen Satzes: ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι. Trägt demnach auch dieser Abschnitt so deutlich nicht das Gepräge eines historischen Berichts, sondern nur einer ideellen Darstellung an sich, was sollte gegen den Versuch eingewendet werden können, die ganze historische Situation, welche wir hier vor uns haben, und besonders das so auffallende, nur hier Jesu zugeschriebene βαπτίζειν nur als die geschichtliche Einkleidung der so sichtbar dem Ganzen zu Grunde liegenden Idee anzusehen? Früher, so lange Jesus noch nicht aufgetreten war, und der Täufer noch allein die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog, so daß durch ihn erst Jesus eingeführt und der Welt bekannt gemacht werden mußte, war Jesus gegen den Täufer noch klein, in der Folge aber war das gerade umgekehrte Verhältniß. Zwischen dieses Plus und Minus auf der einen und der andern Seite aber, die beiden Momente des Uebergewichts, fällt noch ein drittes Moment, in welchem die beiden Glieder des Gegensatzes sich gleichstehen und sich das Gleichgewicht halten. Wie nahe lag es nun einem Schriftsteller, welcher, wie unser Evangelist, sich so gern in der Sphäre der Gegensätze bewegt und sie durch alle Momente hindurch verfolgt, auch den Uebergang von dem einen Moment zum andern, oder den Zeitpunkt, in welchem der Täufer und Jesus sich so gleich stunden, daß man nicht wußte, ob man dem Einen oder dem Andern sich zuwenden sollte, besonders zu fixiren? Darum mußten sie nun auch räumlich so nahe als möglich zusammentreten und in demselben Berufe thätig erscheinen *). Das Zusammenseyn aber in dem gleichen Geschäft erzeugt Eifersucht und die Eifersucht Streit. Der Täufer selbst jedoch konnte schicklicher Weise an dem Streite nicht theilnehmen, um so natürlicher aber gab ihm die

*) Hieraus erklärt sich, warum V. 22. 26 geradezu gesagt ist, Jesus habe selbst getauft. Wäre schon hier gesagt, wie es nachher heißt, nicht Jesus selbst habe getauft, sondern nur seine Jünger, so wäre keine solche Gleichheit beider, und es wäre nicht genug motivirt, wie eine solche ζήτησις entstehen konnte. Interpreten, wie Baumgarten-Crusius, sehen natürlich 4, 2 in diesem Selbstverbessern, diesem Etwas von schriftstellerischer Nachlässigkeit, einen authentischen Zug.

aufgeworfene Streitfrage die Veranlaſſung, hier gleichſam ſeinen Schwanengeſang anzuſtimmen, und als die untergehende Sonne vor der aufgehenden, ſchon dem Gipfel ihrer Höhe entgegenſchreitenden ſich zu beugen *).

4. Das erſte Auftreten Jeſu in Jeruſalem.
2, 12 f.

Nach unſerem Evangeliſten begab ſich Jeſus nicht lange nach der Hochzeit in Kana, indem er in Kapernaum, wo ihn die Synoptiker ſeinen Hauptaufenthalt nehmen laſſen, nur kurze Zeit verweilte, aus Veranlaſſung des Paſſahfeſtes nach Jeruſalem. Wir ſehen ihn demnach ſchon jetzt an dem Orte auftreten, wohin er bei den Synoptikern erſt am Ende ſeines Wirkens und Lebens zur letzten Entſcheidung gelangt. Dieſe Differenz greift in das ganze Verhältniß des vierten Evangeliums zu den drei erſten ſo tief ein, und iſt an ſich ſo wichtig, daß ſie auch hier in ihrer ganzen Bedeutung erwogen werden muß. Es iſt mit Recht die Forderung zu machen, daß, wenn der hier zur Auffaſſung des Planes und Charakters des Evangeliums aufgeſtellte Geſichtspunkt ſich im Ganzen als der richtige bewähren ſoll, von ihm aus ſich auch eine befriedigendere Löſung einer ſo wichtigen Differenz, als die gewöhnliche iſt, ergeben muß. Gewöhnlich wird die Sache kurz dadurch abgemacht, daß man, um die evangeliſche Geſchichte der Bereicherungen nicht zu berauben, welche ihr durch die im vierten Evangelium erzählten mehrmaligen Feſtreiſen Jeſu nach Jeruſalem zuwachſen, ohne großes Bedenken auf die Seite des Johannes tritt, ungeachtet es ſich doch keineswegs nur um eine quantitative Differenz, ſondern um einen die Qualität der beiderſeitigen Berichte betreffenden Widerſpruch, eben deßwegen aber um die Entſcheidung einer Frage handelt, bei welcher, ſo lange in der Reihe der Synoptiker Matthäus den gleichen Anſpruch mit Johannes zu machen hat, Augenzeuge gegen Augenzeugen, Apoſtel gegen Apo-

*) Man kann allerdings mit Lücke I. S. 558 fragen: aber warum ſtellt denn der Täufer bei ſo entſchiedener Anerkennung des unbedingten Vorzugs Chriſti ſein Herolds- und Taufamt nicht alſogleich ein? Warum bleibt er neben Jeſus ſtehen mit ſeiner nur vorbereitenden Taufe? Warum tritt er nicht ſelbſt in die meſſianiſche Jüngerſchaft Jeſu ein? So kann man allerdings fragen, ja man kann, was den geſchichtlichen Zuſammenhang und die geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit betrifft, noch viele andere Fragen machen (man vgl. Br. Bauer a. a. O. S. 106—126). Entweder müſſen nun alle Fragen dieſer Art völlig unbeantwortet bleiben, oder es kann die Antwort auf ſie nur aus der oben entwickelten Anſicht gegeben werden.

stel steht. Sosehr ist in dieser Sache die herrschende Meinung zu Gunsten unseres Evangelisten, daß selbst Strauß in Erwägung der Wahrscheinlichkeit mehrerer früherer Festreisen, auf welche die Menge von Vorfällen und Reden, welche Lucas in die Eine letzte Reise Jesu versetze, vertheilt werden zu müssen scheine, das Urtheil fällt, es könne dem vierten Evangelium in diesem Stücke die überwiegende Sachgemäßheit seiner Darstellung nicht streitig gemacht werden. Soll mit der Sachgemäßheit der Darstellung, obgleich beides nicht wesentlich zusammen gehört, auch die historische Glaubwürdigkeit derselben behauptet werden, so muß man um so mehr fragen, worauf der dem Johannes vor den Synoptikern gegebene Vorzug beruhen soll? Die Strauß'sche Entscheidung stützt sich auf die beiden Hauptpunkte: 1. daß es unerklärlich scheine, wie Jesus bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem während der kurzen Dauer der Festtage sich mit der regierenden Partei der Hauptstadt so entschieden habe verfeinden können, daß sie seine Gefangennehmung und Hinrichtung veranstaltete, und 2. daß die Synoptiker selbst gegen ihre eigene Voraussetzung Jesum auf eine öftere Anwesenheit in Jerusalem hinweisen lassen in dem Ausspruch Matth. 23, 37. Luc. 13, 34: Ἰερουσαλήμ, Ἰερουσαλήμ — ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου u. s. w. Diese Gründe scheinen mir jedoch kein großes Gewicht zu haben. Warum sollen denn, was die genannten Stellen betrifft, Kinder der Hauptstadt nur die seyn, die in der Hauptstadt wohnen, und nicht vielmehr überhaupt alle, welche in der Hauptstadt den Mittelpunkt der Nation erkennen, warum soll also der Ausspruch nicht seinen befriedigenden Sinn erhalten, wenn wir annehmen, Jesus habe im Anblick der Hauptstadt sein ganzes bisheriges Wirken, wie er seit einer Reihe von Jahren bald da bald dort, zuletzt aber in der Hauptstadt das Beste der Nation bezweckte, mit dem vielleicht auch schon von andern im Namen Gottes Redenden gebrauchten, jedenfalls bildlichen Ausspruch bezeichnet? *) Hierin liegt im Grunde auch

*) Natürlicher wäre es freilich, wie ich Theol. Jahrb. 1847. S. 99 aus Veranlassung des Bleek'schen Urtheils über die obige Erklärung, sie sey im höchsten Grade unnatürlich (Beitr. zur Evangelienkritik S. 94), bemerkt habe, unter den Kindern Jerusalems die Bewohner der Hauptstadt selbst zu verstehen, aber diese Deutung ist nicht nothwendig. Will man jedoch mit der obigen Erklärung sich nicht beruhigen, so kann man die Worte auch als Worte eines im Namen Gottes redenden Propheten nehmen, die in dieser bestimmten Form erst Jesu in den Mund gelegt wurden. Einem solchen im Munde des Volks, oder Einzelner, gangbaren prophetischen Ausspruch Gottes über Jerusalem, in welchem das

ſchon die Antwort auf jenes Andere. Was außerhalb der Hauptſtadt geſchieht, bezieht ſich immer wieder auf die Hauptſtadt ſelbſt. Trat Jeſus auch nur in Galiläa als Reformator mit Grundſätzen auf, welche eine ſo ſtarke Oppoſition gegen das beſtehende Syſtem theils unmittelbar enthielten, theils für die Zukunft ankündigten, wie konnte es anders ſeyn, als daß er ſchon damals Gegenſtand des Argwohns, des Haſſes, der Verfolgung wurde? Darum kommt er ja nach den Synoptikern auch ſchon in Galiläa mit Phariſäern und Schriftgelehrten in Colliſion, und je länger er daſelbſt wirkte, in um ſo höherem Grade läßt ihn der ſynoptiſche Bericht, ganz der Natur der Sache gemäß, die Aufmerkſamkeit der herrſchenden Partei in Jeruſalem ſelbſt auf ſich ziehen. Matth. 15, 1 f. 16, 1 f. 19, 3 f. Selbſt wenn wir, was jedoch nicht einmal nothwendig iſt, den entſcheidenden Aufenthalt Jeſu auf die kurze Zeit beſchränken, welche die Darſtellung der Synoptiker ihm gibt, hat unter ſolchen Verhältniſſen eine ſo raſche Entwicklung der letzten Kataſtrophe gar nichts Undenkbares. Dagegen kommt noch beſonders in Betracht, daß, was etwa durch die johanneiſche Darſtellung an Sachgemäßheit gewonnen wird, auf der andern Seite wieder verloren geht. Je öfter Jeſus zuvor ſchon auf ähnliche Weiſe wie das letztemal in Jeruſalem auftrat, deſto weniger kann ſeine letzte Reiſe nach Jeruſalem die große Bedeutung gehabt haben, welche ſie nach den Synoptikern gehabt haben muß. Eine ſolche Bedeutung erſcheint aber der Natur der Sache ganz gemäß: wir ſehen in ihr die conſequente Entwicklung eines Planes, welcher zuletzt keine andere Wahl offen ließ, als dieſen letzten entſcheidungsvollen Schritt. Hatte Jeſus ſchon längere Zeit außerhalb Jeruſalem gewirkt, hatte er hier zwar zur Begründung ſeiner Sache gethan, was unter dieſen Verhältniſſen geſchehen konnte, aber auch die Ueberzeugung gewonnen, daß hier ein in's Große gehender, für die Zukunft entſcheidender Erfolg nicht zu erreichen ſey, ſo mußte ſich ihm mit höherer innerer Nothwendigkeit der Entſchluß aufdrängen, ſeine Sache der Entſcheidung entgegenzuführen, welche ihr nur in Jeruſalem gegeben werden konnte. Dieſer letzte, eine ſo große Entſcheidung in ſich tragende Schritt konnte von Jeſu nur im vollen Bewußtſeyn der Wahrſcheinlichkeit ſeines Todes geſchehen, aber eben ſein Tod konnte ja nur, wenn er in Jeruſalem erfolgte, eine ſo entſcheidende Kataſtrophe ſeyn, wie er es wirklich war. Ihre ganze große Bedeutung hatte die Reiſe Jeſu nach Jeruſalem

προφήτις ſich auf die Reihe der im Namen Gottes gekommenen Propheten und Geſandten bezogen haben würde, ſehen die Worte gar nicht unähnlich.

nur, wenn ſie im Zuſammenhang des von den Synoptikern beſchriebenen Ganges ſeiner Sache erfolgte. Es iſt daher gewiß von dem Verfaſſer des vierten Evangeliums nicht ohne guten Grund, ſondern nur im wohlverſtandenen Intereſſe des Pragmatismus ſeiner Darſtellung geſchehen, wenn er das im Zuſammenhang derſelben fehlende Moment durch ein anderes zu erſetzen ſuchte, das aus demſelben Grunde den Synoptikern fremd bleiben mußte, aus welchem er es für ſeine Darſtellung nothwendig fand. Man vgl. Joh. 11, 46-57. 12, 9-19 *).

Kann man demnach vom Geſichtspunkt der Sachgemäßheit aus nicht gegen die ſynoptiſche Darſtellung zu Gunſten der johanneiſchen argumentiren, ſo hätten wir im beſten Falle, wenn die johanneiſche Darſtellung denſelben hiſtoriſchen Charakter hätte, wie die ſynoptiſche, eine Differenz vor uns, bei

*) Man vgl. über die obige Frage, welche für die Kritik des johanneiſchen Evangeliums weit größere Wichtigkeit hat, als bis jetzt anerkannt iſt, beſonders Weiße, die evangel. Geſch. I. S. 293. Die Gründe, durch welche auch Weiße auf das Ergebniß geführt worden iſt, daß wir nur durch die ſynoptiſchen Evangelien die richtige Vorſtellung von dem Schauplatze der Thätigkeit Jeſu und von den Umſtänden, deren nähere Beſtimmung von dem Schauplatze als ſolchem abhängig iſt, erhalten, ſind gewiß höchſt beachtenswerth. Weiße erinnert an Stellen der Synoptiker, wie Marc. 10, 32. 11, 11. Matth. 16, 21. Luc. 21, 6., in welchen ſie unwillkürlich als eine von ſelbſt ſich verſtehende, und keiner beſondern Erwähnung bedürftige Vorausſetzung ihrer Berichte eben dieß hindurchblicken laſſen, daß Jeſus Jeruſalem nicht eher als zur letzten Kataſtrophe ſeines Lebens betreten habe, ſo wie an ihre Darſtellung des Einzugs in Jeruſalem, aus welcher jeder unbefangene Leſer den Eindruck gewinnen müſſe, daß die Erzähler dabei den Herrn als zum erſtenmal die heilige Stadt betretend darſtellen wollen. Wie hieraus das Nichtwiſſen der Synoptiker um die früheren Reiſen Jeſu nach Jeruſalem evident erhelle, ſo werde das Gewicht dieſes äußern Zeugniſſes durch den Umſtand verſtärkt, daß die ſynoptiſche Vorausſetzung im nachweislichen Zuſammenhang mit der in dieſen Evangelien enthaltenen richtigen Grundanſicht des öffentlichen Lebens Jeſu, die des vierten Evangeliums in ebenſo unverkennbarem Zuſammenhang mit der in ihm enthaltenen unrichtigen ſtehe. In dieſer Beziehung macht auch Weiße darauf aufmerkſam, wie in der mit ſich ſelbſt durchaus übereinſtimmenden, großartig einfachen Auffaſſung des Geſammtverlaufs der Lebensgeſchichte Jeſu bei den Synoptikern ſein Entferntbleiben von Jeruſalem bis zur endlichen Kataſtrophe ein weſentliches Moment ausmache, während dagegen die johanneiſche Darſtellung hauptſächlich das gegen ſich habe, daß es bei der damals nicht mehr allgemeinen Sitte der Feſtreiſen ſich von Jeſus, wie wir ihn kennen, nicht erwarten laſſe, er habe mit größerer Strenge als gleichzeitig viele andere Glieder ſeines Volkes dieſer Sitte ſich gefügt.

welcher die hiſtoriſche Wahrheit ebenſo gut auf der einen, als der andern Seite liegen kann. Aber als eine rein hiſtoriſche Darſtellung können wir ja ſchon nach dem Bisherigen die johanneiſche nicht betrachten, und es entſteht daher mit allem Recht die Frage, ob nicht die auch hier ſtattfindende Differenz unſeres Evangeliſten von den Synoptikern aus demſelben ideellen Intereſſe zu erklären iſt, das wir bisher ſeiner Darſtellung überall zu Grunde liegen ſahen. Wie ſollte ſich dieß verkennen laſſen? Sehen wir doch hier ſogleich nur eine weitere, tiefer eingreifende Conſequenz des Standpunkts, auf welchen ſich der Evangeliſt ſchon 1, 19 geſtellt hat. Wie er dort ein beſonderes Intereſſe dabei hatte, ſchon dem erſten Zeugniß des Täufers eine von Jeruſalem gekommene, die oberſte Behörde repräſentirende Geſandtſchaft gegenüberzuſtellen, ſo konnte ſich auch der ganze Gegenſatz, in welchen Jeſus zu dem Unglauben der Juden zu ſtehen kam, von Anfang an nur da entwickeln, wo dieſer Unglaube ſelbſt ſeinen Mittelpunkt und feſteſten Sitz hatte. Es iſt daher in der ganzen Oekonomie des Evangeliums begründet, daß Jeſus gleich anfangs in Jeruſalem ſelbſt auftritt. Sollten die Juden zunächſt zum Glauben an ihn gebracht werden, ſo mußte er ihnen auch ſogleich als das Objekt ihres Glaubens gegenüberſtehen und in lebendigen Verkehr mit ihnen treten, damit nichts zu fehlen ſcheine, was der Glaube zu ſeiner Vorausſetzung hat, und nur ſo, wenn der Unglaube gleich anfangs Jeſu gegenüber hervortrat, und von ſeinen erſten Anfängen an, nach den verſchiedenen Seiten der Wirkſamkeit Jeſu, durch alle ſeine Stufen und Formen hindurch ſich entwickelte, konnte er zuletzt in der ganzen Größe und Bedeutung ſich darſtellen, in welcher ihn der Evangeliſt als das Reſultat der Wirkſamkeit Jeſu betrachtet. Wo anders hätte demnach Jeſus den eigentlichen Schauplatz ſeines Wirkens erblicken ſollen, als in Jeruſalem? Nicht ohne Bedeutung iſt in dieſer Hinſicht die Stelle 4, 44., in welcher der Evangeliſt ſelbſt Jeſum Judäa ſein prophetiſches Vaterland nennen läßt. Gewöhnlich wird zwar die Stelle anders genommen, aber nur irriger Weiſe, und man kann in der zweckloſen Mühe, welche ſich Lücke, de Wette u. A. geben, der Stelle durch die willkürlichſten Deutungen einen andern Sinn aufzubringen, als ſie deutlich genug hat, nur einen Beweis davon ſehen, wie es, ſo lange man über das Evangelium im Ganzen zu keiner richtigen Anſicht gekommen iſt, auch mit der Erklärung des Einzelnen ſteht. Nach Lücke iſt V. 44 ſo zu faſſen: „Jeſus kam, meint Johannes, nach Galiläa, fand aber hier nicht die geiſtige Glaubenskraft, wie unter den Samaritanern. Er ſelbſt nämlich (nicht blos Andere machten die Erfahrung) bezeugte von den Galiläern, daß ein Pro-

phet u. ſ. w. Als er nun nach Galiläa jetzt zurückkam, nahmen ihn die Galiläer freundlich auf, aber doch nur wegen der Wunder, welche ſie in Jeruſalem am Feſte von ihm geſehen hatten, nicht als Propheten auf ſein Wort.“ Die πατρὶς wäre alſo Galiläa, und weil es nun von den Galiläern heißt, ſie haben ihn gut aufgenommen, oder nach V. 44 die ihm als einem Propheten gebührende Ehre ihm erwieſen, wird jener Aufnahme der Sinn untergelegt, ſie ſey nur um der Wunder willen geſchehen, ſie haben ihn alſo eigentlich nicht gut aufgenommen, oder ihm die Ehre nicht erwieſen, welche einem Propheten gebührt. So erhalten nun die beiden einander entgegengeſetzten Sätze: προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει, und ἐδέξαντο αὐτὸν Γαλιλαῖοι, einen und denſelben Sinn, und während er in Galiläa nicht gut aufgenommen worden wäre, müßte man eine um ſo beſſere Aufnahme in Judäa vorausſetzen, wovon überall das gerade Gegentheil zu leſen iſt. Welche gezwungene, unnatürliche Erklärung! Und warum muß denn die Stelle ſo verdreht werden? Weil es ſich Lücke nicht nehmen laſſen kann, daß die πατρὶς Jeſu nur Galiläa iſt. Und doch hat ſchon Origenes ganz das Richtige bemerkt (Tom. XIII. c. 54): πατρὶς δὴ τῶν προφητῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἦν, καὶ φανερόν ἐστι τιμὴν αὐτὸς παρὰ Ἰουδαίοις μὴ ἐσχηκέναι. Es bedarf daher nur der einfachen Reflexion, daß Vaterland ebenſo gut das Land des Wirkens und des Berufs heißen kann, als das Land der Geburt *). In der ſynoptiſchen Stelle, welche der Evangeliſt hier vor Augen hat, Matth. 13, 57. Marc. 6, 4. Luc. 4, 24, heißt πατρὶς Vaterland, Vaterſtadt, im natürlichen Sinn, der Evangeliſt ſelbſt aber nimmt die πατρὶς im höhern religiöſen Sinne, ganz gemäß ſeinem allgemeinen Standpunkt, auf welchem er die natürlichen, geſchichtlichen Verhältniſſe der Idee unterordnet. Betrachtete demnach Jeſus nach dieſem Ausſpruch Judäa als ſein eigentliches Vaterland, als den Schauplatz ſeiner Arbeit, ſeiner Wunder, ſeiner Kämpfe, wie kann man es bei unſerem Evangeliſten anders erwarten, als daß er Jeſum von Anfang an auf dieſem prophetiſchen Schauplatz auftreten läßt?

Je natürlicher ſich die in Frage ſtehende Differenz aus der Grundidee des Evangeliums erklären läßt, deſto weniger kann ſie zum Nachtheil der ſynoptiſchen Darſtellung geltend gemacht werden. Die Differenz verliert auf dieſe

*) Man vergl. Schwegler über die neueſte johanneiſche Literatur Theol. Jahrb. 1842. S. 164 f. Nicht blos ausgeſprochen iſt hier, wie Baumgarten-Cruſius a. a. O. S. 173 ſagt, daß die Schwierigkeit der Stelle unbegreiflich ſey, ſondern es iſt auch die richtige Erklärung nachgewieſen, dieſelbe, welche auch Baumgarten-Cruſius als die richtige anerkennt.

Weiſe ihren hiſtoriſchen Charakter, es ſteht nicht mehr Bericht gegen Bericht, es ſteht dem hiſtoriſchen Intereſſe ein anderes gegenüber. Es kann jedoch nicht blos die johanneiſche Darſtellung den gleichen Anſpruch auf hiſtoriſche Wahrheit nicht behaupten, bei näherer Betrachtung erſcheint ſie ſogar in einer gewiſſen Abhängigkeit von der ſynoptiſchen. Erwägt man die Differenz, wie ſie vor uns liegt, ſo ſollte man gewiß mit Recht erwarten, daß mit dem ſo bedeutenden Unterſchied in Hinſicht der Zeit, in welcher Jeſus zuerſt in Jeruſalem auftrat und daſelbſt zu wirken begann, auch eine Reihe von Ereigniſſen gegeben ſeyn werde, deren Kenntniß wir nur der johanneiſchen Erzählung verdanken. Dieß zeigt ſich aber keineswegs, ſondern ſo groß der Unterſchied der Zeit iſt, ſo gering iſt der Unterſchied der Sache ſelbſt. Sehen wir von den Reden ab, welche hier noch nicht in Betracht kommen können, wie viel Faktiſches bleibt uns übrig, was unabhängig von den Synoptikern, nur von dem johanneiſchen Evangelium aus dieſer Periode der Thätigkeit Jeſu in Judäa berichtet würde? Bei allem demjenigen, was in dieſe Zeit geſetzt wird, wird entweder der reinhiſtoriſche Gehalt durch das überwiegende, ideelle Intereſſe ſehr in Frage geſtellt, oder es ſind nur ſolche Erzählungen, deren Elemente uns doch wieder auf die ſynoptiſche Tradition zurückweiſen. Wie läßt ſich daher eine von der ſynoptiſchen Tradition unabhängige geſchichtliche Quelle in dem johanneiſchen Evangelium vorausſetzen, wenn wir in der Hauptſache nur den faktiſchen Inhalt der ſynoptiſchen Tradition vor uns ſehen, und die ganze Differenz zuletzt nur auf eine Differenz der Zeit und des Orts zurückkommt? Wenn auch die faktiſchen Verhältniſſe ſich dadurch zu ändern ſcheinen, daß, was nach den Synoptikern in eine ſpätere Zeit gehört, in eine frühere vorgerückt wird, ſo iſt doch die Sache an ſich dieſelbe, und wir müſſen uns immer erſt auf den Boden der ſynoptiſchen Tradition ſtellen, um die richtige Anſicht für die johanneiſche Darſtellung zu gewinnen. Von dieſem Geſichtspunkt aus läßt ſich manches, was zum Inhalt unſeres Evangeliums gehört, erklären. Ich glaube unter ihn vor allem die Feſtreiſen Jeſu nach Jeruſalem ſtellen zu müſſen. Es iſt an ſich ſchon auffallend, daß ſo oft in unſerem Evangelium Jeſus nach Jeruſalem reist, als Veranlaſſung der Reiſe in der Regel eines der jüdiſchen Feſte, ſei es das Paſſahfeſt oder ein anderes, angegeben wird. Während man auf der einen Seite, wenn man die Darſtellung der Synoptiker im Verhältniß zum moſaiſchen Geſetz und zur jüdiſchen Sitte betrachtete, es ſich nicht ohne Schwierigkeit denken zu können glaubte, daß Jeſus während der ganzen Zeit ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit nur Eine Feſtreiſe unternommen haben ſollte, muß man auf

der andern Seite, sobald man sich von der Unmöglichkeit überzeugt, die rein historische Ansicht vom johanneischen Evangelium festzuhalten, und noch überdieß bedenkt, wie wenig in diesem Evangelium selbst Jesus als strenger Beobachter jüdischer Satzungen erscheint, wie namentlich in Betreff des Sabbaths, sogar auf die Vermuthung gebracht werden, der Evangelist wolle nur für den Zweck seiner freieren Darstellung die wiederholten Reisen, welche er Jesum nach Jerusalem machen läßt, durch die Feste, welche er dabei erwähnt, motiviren. Kann Jesus den Synoptikern zufolge nicht so oft nach Jerusalem gereist seyn, als ihn unser Evangelist dahin reisen läßt, so fällt mit den Reisen selbst auch die Veranlassung derselben hinweg. Warum ist nun aber bei unserem Evangelisten, so oft er Jesum auf's Neue nach Jerusalem reisen läßt, immer wieder von derselben Veranlassung die Rede? Blickt nicht, ungeachtet der so großen Differenz in Ansehung der Sache selbst, die Abhängigkeit von der synoptischen Tradition auch hier hindurch? Weil einmal nach den Synoptikern Jesus die Eine entscheidende Reise auf das Passahfest machte, so kann sich der Evangelist von der durch die synoptische Tradition bestimmten Anschauungsweise nicht trennen, und es wäre daher nur als eine consequente Erweiterung der synoptischen Tradition anzusehen, daß er auf die gleiche Weise, wie er die Eine Reise zu einer Reihe sich wiederholender Reisen macht, so auch dieselbe Veranlassung sich wiederholen läßt. Aus welchem Grunde sollte denn die von den Festen genommene Veranlassung eine so stehende geworden seyn, wenn wir uns nicht für berechtigt halten können, einen in der Sache selbst liegenden Grund vorauszusetzen *)?

Die allgemeinen Bemerkungen, welche hier der näheren Betrachtung der ersten von unserem Evangelisten erwähnten Festreise Jesu nach Jerusalem voranzustellen waren, erhalten durch den Inhalt der sie betreffenden Erzählung sogleich ihre Bestätigung. Das erste Auftreten Jesu in Jerusalem ist charakteristisch bezeichnet durch den Akt der Tempelreinigung 2, 14. f. Den gleichen Akt erzählen auch die drei Synoptiker Matth. 21, 12. 13. Marc. 11, 15. 16. Luc. 19, 45. 46., nur lassen sie ihn nicht so früh, schon beim ersten Passahfest, sondern erst beim letzten, unmittelbar nach dem feierlichen Einzug Jesu, geschehen. Ungeachtet dieser Zeitdifferenz ist die Identität des erzählten Faktums so evident, daß sie auch die neuesten Interpreten anerkennen und nur fragen, welche der beiden chronologischen Bestimmungen den Vorzug verdiene. Aber auch diese Frage ist nach den bekannten Grundsätzen alsbald entschieden.

*) Vgl. die weitern Bemerkungen gegen Bleek Theol. Jahrb. 1847 S. 92 f.

Unläugbar ſey ja, ſagt Lücke, die johanneiſche Erzählung die vollſtändigere, und nach dem allgemein anerkannten Reſultat der neueren Kritik beobachten die ſynoptiſchen Evangelien im Ganzen keine chronologiſche Reihefolge der Begebenheiten. Sie wiſſen nur von Einem Paſſahfeſte, auf welchem Jeſus in Jeruſalem war. Es ſcheine conſtanter Typus geweſen zu ſeyn, zuerſt mehr gruppenartig als chronologiſch zuſammenzuſtellen, was Jeſus auſſer Jeruſalem in Galiläa gelehrt und gethan, ſodann die Leidensgeſchichte am letzten Paſſahfeſte in Jeruſalem ſeit dem Einzuge zu erzählen. Die Geſchichte von der Austreibung des Kaufweſens aus dem Tempel habe großes Aufſehen und tiefen Eindruck gemacht. So habe auch die Erzählung von der Tempelreinigung in die allgemeine evangeliſche (ſynoptiſche) Tradition aufgenommen werden müſſen. Aber chronologiſch unbeſtimmt ſey ſie in die ſynoptiſche Leidensgeſchichte gekommen, und habe hier den angemeſſenſten Platz gleich nach dem Einzug gefunden. Für dieſen Vorzug der johanneiſchen Chronologie ſollen auch innere Gründe ſprechen. Eine Handlung der äuſſern Reform, mit dieſer Heftigkeit des Affekts, ſcheine viel natürlicher in den Anfang, als in den Schluß des öffentlichen Lebens Jeſu zu gehören. Selbſt wenn man annehmen müßte, Jeſus habe ſeine öffentliche Erklärung, der Meſſias zu ſeyn, wirklich länger aufgeſpart, als nach Johannes ſcheine, ſo würde doch eine Handlung, wie dieſe, im Anfang des Amts den Meſſias nicht mehr verrathen als die Wunder, womit er auch nach der ſynoptiſchen Darſtellung alsbald beginne. Alles dieß iſt nichts anders als die bekannte willkürliche Vorausſetzung, daß in allen Colliſionsfällen dieſer Art die Synoptiker, Johannes gegenüber, ſchlechthin Unrecht haben müſſen. Wie willkürlich dieſe Annahme gerade hier iſt, hätte Lücke ſchon aus der Vergleichung der Strauß'ſchen Erörterung dieſes Stücks der evangeliſchen Geſchichte erſehen können. Ganz entgegengeſetzt behauptet Strauß, nicht in eine ſo frühe Zeit, ſondern in die letzte Woche des Lebens Jeſu paſſe ein ſolcher Auftritt vollkommen. So ſteht Behauptung gegen Behauptung, die Auktorität Lücke's gegen die Auktorität Strauß's, eine Meinung immer wieder gegen eine andere, ohne daß man ſieht, wer in einer ſo problematiſchen Sache, in welcher dem Einen der Anfang, dem Andern der Schluß des Lebens die größere Wahrſcheinlichkeit für ſich zu haben ſcheint, zuletzt noch Recht behalten wird. Aber nicht blos die Auktorität des Einen ſteht gegen die Auktorität des Andern, daſſelbe Schwanken zwiſchen dem Einen und dem Andern findet ſehr natürlich auch bei einem und demſelben ſtatt, und ſelbſt Strauß gibt an dieſer Stelle ſeines Lebens Jeſu, wie freilich auch an ſo manchen an-

dern, den klaren Beweis, wie unsicher und haltungslos alle Untersuchungen über das Einzelne der evangelischen Geschichte sind, solange man im Ganzen noch nicht auf festere Gesichtspunkte und Principien über das Verhältniß der Evangelien zu einander gekommen ist. In den spätern Ausgaben seines Lebens Jesu hat Strauß mit dem zuvor erwähnten Hauptsatze der ersten eine Erwägung verbunden, welche sich auf die entgegengesetzte Seite wendet, und jenem Satze, so einleuchtend er für sich seyn mag *), wieder alle Schärfe nimmt. Da nämlich der bestimmten Zeitangabe des vierten Evangelisten die übrigen eigentlich ohne Zeitbestimmung gegenüberstehen (sofern wir aus dem von ihnen erzählten Einen jerusalemischen Aufenthalt Jesu nun erst nach Johannes die übrigen auszuscheiden haben), so könne uns, bei unserer mangelhaften Kenntniß der Zeitverhältnisse und näheren Umstände, der Schein größerer innerer Schwierigkeit auf Seiten der Zeitbestimmung im vierten Evangelium noch nicht berechtigen, sie gegen eine andere zu verwerfen, die gar kein bestimmtes Zeugniß für sich habe. Aber welches Zeugniß hat denn die johanneische Zeitbestimmung? Freilich, wenn wir aus dem Einen synoptischen Aufenthalt die übrigen nach Johannes nur auszuscheiden hätten, so müßten auch in dem Einen mehrere andere enthalten seyn, ob es sich aber mit diesem Einen so verhält, ist ja eben die Frage, und es ist daher auch bloße Voraussetzung, daß dieser Eine nicht der wahrhaft Eine, der allein historisch wirkliche ist. Muß das Eine wenigstens für ebenso möglich gehalten werden, als das Andere, so hat auch die synoptische Zeitbestimmung ein ebenso bestimmtes Zeugniß als die johanneische, und wir haben hier demnach die eigene Erscheinung, daß, ungeachtet die innere Wahrscheinlichkeit der Sache selbst von Strauß ganz anders beurtheilt wird, als von Lücke, beide in demselben Resultat zusammenstimmen, daß der johanneischen Darstellung gegen die synoptische nichts vergeben werden darf, weil, wenn aus dem Einen synoptischen Aufenthalt die andern des Johannes erst auszuscheiden seyn sollen, ebendamit auch vorausgesetzt wird, daß Jesus nicht blos einmal, sondern mehreremal in Jerusalem war, obgleich diese Voraussetzung selbst auf nichts anderm beruht, als eben nur darauf, daß die Synoptiker nur von Einem Aufenthalt Jesu in Jerusalem reden, Johannes aber von einem mehrmaligen, womit am Ende dieser kritischen Discussion nur dieselbe Frage wiederkehrt, von welcher sie ausgehen mußte, auf welcher der bei-

*) Daß Jesus nur einmal so handeln konnte, d. h. nur in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit, behauptet auch Br. Bauer a. a. O. S. 77 sehr nachdrücklich.

den Seiten die hiſtoriſche Wahrheit liege, wenn doch die innere Wahrſcheinlichkeit der Sache ſo oder anders beurtheilt werden kann?

Aus dieſem beſtändigen Hin- und Hergetriebenwerden von der einen Seite auf die andere, von Johannes zu den Synoptikern und von dieſen hinwiederum zu jenem, kann man nicht herauskommen, ſolange man ſich nicht zu einer Totalanſchauung dieſes Verhältniſſes erhebt. Hat man aber die Eigenthümlichkeit des johanneiſchen Evangeliums auf die bisher entwickelte Weiſe aufgefaßt, ſo muß ſich aus dieſer allgemeinen Anſicht in jedem einzelnen Falle die Entſcheidung von ſelbſt ergeben, und es kann keinen beſſern Beweis für die Richtigkeit der aufgeſtellten Anſicht geben, als die Conſequenz, mit welcher ſie ſich durchführen läßt. Auch hier dürfen wir nur auf dem bisher verfolgten Wege weiter gehen, um ſogleich zu ſehen, wie die Sache ſteht. Iſt einmal gewiß, daß dem johanneiſchen Evangelium eine beſtimmte Idee zu Grunde liegt, kann man ferner auch darüber nicht im Zweifel ſeyn, daß mit dieſer Idee die Differenz über das frühere oder ſpätere Auftreten Jeſu in Jeruſalem in engem Zuſammenhang ſteht, ſo ſehen wir bei unſerm Evangeliſten nur in eine frühere Zeit vorgerückt, was nach den Synoptikern in die ſpätere fällt. Man macht mit Recht geltend, daß Jeſus nur einmal ſo handeln konnte, wie er bei der Tempelreinigung verfuhr; mit demſelben Grunde iſt aber auch zu behaupten, daß ein Akt, in welchem ſich die Abſicht einer reformatoriſchen Thätigkeit ſo beſtimmt und entſchieden ankündigt, für keine andere Zeit beſſer paßt, als für das erſte Auftreten Jeſu im Tempel. Nicht erſt ſpäter, nachdem er an denſelben Mißbräuchen, von welchen er den Tempel reinigte, ſchon ſchweigend und unthätig vorübergegangen war, ſondern gleich beim erſten Anblick derſelben mußte ihn der Unwille über ſie in ſo hohem Grade ergreifen. Was iſt es ſomit anders, als die innere Conſequenz der Sache ſelbſt, wenn unſer Evangeliſt Jeſum denſelben Akt zwar früher, aber gleichfalls nur bei ſeinem erſten Auftreten im Tempel vornehmen läßt, und wie klar zeigt ſich ſo in ſeiner Differenz von den Synoptikern in Anſehung der Zeit zugleich ſeine Abhängigkeit von ihnen in Anſehung der Sache ſelbſt? Die Sache bleibt ſo an ſich, wie ſie iſt, ſie iſt nur vorgerückt mit dem allgemeinen Vorrücken dieſer Verhältniſſe in eine frühere Zeit, aber ebendamit iſt ſie nun auch, wie es freilich nicht anders ſeyn kann, wenigſtens unter einen andern Geſichtspunkt geſtellt, in eine andere Combination gebracht, die ganze Umgebung, in welcher ſie erſcheint, iſt eine andere.

Der Evangeliſt verbindet mit dieſem Akt, was gleichfalls in dieſer Form

nur ihm angehört, die von Seiten der Juden gemachte Forderung eines legitimirenden σημεῖον, worauf Jesus das geheimnißvolle Wort erwiedert: „brechet diesen Tempel ab, ich will ihn in drei Tagen wieder aufrichten.“ Dieses Wort bezog sich, wie der Evangelist ausdrücklich bemerkt, auf den Tempel seines Leibes, und die Jünger verstunden daher erst nach der Auferstehung Jesu von den Todten den wahren Sinn dieses Ausspruchs. Man sollte denken, nach einer so authentischen, vom Apostel Johannes selbst, als dem Verfasser des Evangeliums, gegebenen Erklärung werde kein Zweifel darüber seyn können, daß der Ausspruch Jesu in keinem andern Sinne als in dem in der Stelle selbst angegebenen zu nehmen sey. Und doch ist unter den neueren Auslegern fast nur Eine Stimme darüber, daß die Deutung des Apostels eine irrige sey, daß sie unmöglich im Sinne Jesu habe liegen können. Die Auktorität des Apostels muß also gegen die Ansicht der Ausleger seines Evangeliums zurückstehen. Und warum denn nicht? entgegnet Lücke. „War denn jene Begeistigung der Apostel, welche mit Apg. 2. oder Joh. 20, 22. anfing, irgendwie eine magische, plötzliche Verwandlung ihres früheren Mißverstehens in ein absolut vollkommenes Verständniß alles Einzelnen, was sie von Jesu je gehört haben? Eben aus christlichem Principe haben wir alle Ursache, anzunehmen, daß die Apostel vermöge des Geistes, der in ihnen war, das Wort und Werk Christi allmählig und durch eigene Arbeit des Geistes immer tiefer und reiner auffassen lernten. Es ist also möglich, daß die spätere christliche Auslegung, sofern sie den Geist der apostolischen wahrhaft in sich aufnimmt, durch philologische Kunst dieselbe im Einzelnen übertrifft. Die Auslegung der Worte und Werke Jesu ist eine unendliche, nie absolut gelöste Aufgabe. Die Apostel haben den Anfang gemacht und den rechten Grund gelegt, den wir nie verlassen dürfen. Aber wenn doch ihr Anfang und Grund eben noch nicht die Vollendung ist, so ist unsere Pflicht, von jenem Grund und Anfang aus das Verständniß Christi im Einzelnen immer mehr zu vollenden ohne Furcht und Kleinlichkeit, aber mit aller Strenge der Wissenschaft.“ Man kann in der That über diese Sprache eines christlichen Auslegers nur erstaunen! Dieselben Ausleger, welche sonst den authentischen Buchstaben der evangelischen Geschichte mit aller Strenge festhalten, dispensiren sich auch wieder von der Anerkennung der apostolischen Auktorität, „der authentischen Erklärung des Lieblingsjüngers, der zugegen war,“ wenn es ihrer subjektiven Willkür so gefällt, ohne zu bedenken, welche Consequenz hierin liegt. Wäre es möglich, daß die Apostel, auch nachdem sie mit dem sie in alle Wahrheit leitenden Geiste schon aus-

gerüstet waren, einen Ausspruch Jesu so völlig mißverstanden haben, wie hier behauptet wird, welche Vorstellung müßten wir uns von ihrer geistigen Befähigung machen, wie ungewiß müßten wir seyn, ob eine solche Unfähigkeit für das wahre Verständniß der Worte und Werke Jesu nicht weit tiefer eingreift, und es uns schlechthin unmöglich macht, durch solche Vermittler die Wahrheit in ihrem geschichtlichen Grunde zu erkennen! Gesetzt aber auch, die Kunst und Wissenschaft der modernen Auslegung dürfte sich so über das Bewußtseyn der Apostel erheben und sich ihrer Auktorität entgegenstellen, so müßte es doch auch mit der ächten Wissenschaft geschehen. Aber man lese nur die unnatürlichen und sprachwidrigen Erklärungen, welche die Ausleger der Reihe nach mit aller Mühe und Kunst der Stelle aufzudringen suchen. „Gesetzt," soll nunmehr nach Lücke in der dritten Ausgabe des Commentars, in welcher die frühere Erklärung durch de Wette verbessert ist, der Sinn der Stelle seyn, „ihr entweihetet nicht nur den Tempel, sondern brächet ihn (statt ihn wieder zu bauen) ganz ab, so habe ich die Macht, ihn in kürzester Zeit wieder aufzubauen (geschweige, das Unwesen im Tempel zu strafen)." Welcher Zusammenhang zwischen Vordersatz und Nachsatz, welcher Sinn überhaupt, welche unnatürliche Ausdrucksweise! Der Imperativform nach fordert also Jesus die Juden auf, eben das zu thun, was er zuvor so streng bestraft hat, aber freilich der Imperativ kann auch hypothetisch genommen werden: gesetzt u. s. w. Es wird somit nur der Fall gesetzt, und wenn dieser Fall, dessen Eintreten doch Jesus nach allem Vorangegangenen nicht wünschen kann, nicht einträte, so könnte Jesus von seiner Macht keinen Gebrauch machen, den Tempel wieder aufzubauen. Welchen Tempel? Den entweihten: hat er denn aber diesen wieder aufgebaut, und konnte er von der Wiederaufbauung desselben Tempels reden, wenn er doch 4, 21. von der Epoche der neuen Religion als von einer Zeit spricht, in welcher man den Vater in Jerusalem so wenig als auf dem Berge Garizim anbeten werde? Man könnte unter ἐγερῶ ohne Rücksicht auf den darin liegenden Begriff der Identität nur die Stiftung der neuen Religion verstehen, aber nur um so weniger läßt sich denken, wie der gesetzte Fall die Bedingung des ἐγείρειν seyn soll. Gegen eine Erklärung, welche so wenig auch nur einen an sich richtigen Gedanken gibt, wird sich der gesunde unbefangene Verstand fort und fort sträuben, und sich nicht eher befriedigt sehen, als bis er aus der Tortur der Ausleger zu dem einfachen, natürlichen, von dem Evangelisten selbst bezeugten Sinn der Stelle zurückgekehrt ist. Man kann daher nur noch fragen, warum denn der Stelle solche Gewalt angethan wer-

den soll? Nimmt man alle theils wirklichen theils erst gemachten Schwierigkeiten, welche man in der Stelle findet, zusammen, so stützt sich die angebliche Nothwendigkeit einer von dem Sinne des Evangelisten abweichenden Erklärung auf den Hauptgrund, daß Jesus unter den damaligen Verhältnissen unmöglich so habe reden können. Er trete ja eben erst öffentlich auf. Die Juden widersetzen sich seinem reformatorischen Werke an sich nicht, sie fordern nur eine Legitimation dafür. Je mehr dieß nach bestehendem Rechte und von ihrem Standpunkte aus in Ordnung war, desto weniger habe ihnen Jesus daraus einen solchen Vorwurf machen können, daß er etwas weissagte, oder vor etwas warnte, woran sie jetzt noch von fern nicht dachten, ihn zu tödten. Ferner, da Jesus auf die Forderung der Juden eingehe, wie konnte er ihnen ein Zeichen geben wollen, welches so hypothetisch und in weiter Ferne ihnen durchaus unverständlich seyn mußte, auch dann, wenn sie fähig und aufgelegt gewesen wären, seine Rede nicht buchstäblich zu verstehen? Wie oft auch Jesus in seinen Gesprächen mit den Juden eine überraschende Wendung nehme, eine so zweckwidrige, durchaus unverständliche Antwort gebe er ihnen nirgends. Auch Matth. 12, 37—42, auf welche Stelle man sich beruft, sey der Fall ein ganz anderer. Man kann dieß in der Hauptsache zugeben, ja man muß es zugeben: Jesus konnte nicht so reden. Aber geziemt es einem Exegeten, welcher alle Strenge der Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen will, so zu schließen: weil Jesus nicht so reden konnte, also hat ihn auch der Evangelist nicht so reden lassen können. Wie viele Fragen liegen dazwischen, welche ganz anders beantwortet seyn müßten, als sie der bisherigen Untersuchung zufolge beantwortet werden können, um so schließen zu dürfen! Unstreitig hätte der Evangelist Jesum nicht so reden lassen können, wenn er nichts anders seyn wollte, als ein historischer Referent; hatte er aber bei seiner Darstellung einen ganz andern Zweck, als einen rein historischen, so stellt sich die Sache sogleich in einem andern Lichte dar. Die ganze Scene hat sich schon dadurch geändert, daß der Schauplatz der jerusalemischen Wirksamkeit in eine so frühe Zeit vorgerückt ist. Ebendadurch ist Jesus, wenn auch nicht zeitlich, doch räumlich, durch seine ganze Umgebung, die ganze Bedeutung seiner Verhältnisse, dem Gedanken seines Todes näher gerückt. Der Evangelist schließt sich auch hier der Sache nach genau an die Synoptiker an, welche Jesum die Reise nach Jerusalem nur im Bewußtseyn seines Todes unternehmen lassen, Matth. 16, 21. 20, 17 f., er hat also nur in eine frühere Zeit verlegt, was erst später stattfand. Je ferner aber gleichwohl der

Zeit nach dieſe Kataſtrophe noch war, deſto verhüllter lag ſie noch vor dem Auge, und es erklärt ſich hieraus ſehr natürlich, daß ihn der Evangeliſt nur in dunkeln, geheimnißvollen, bildlich änigmatiſchen Ausſprüchen davon reden läßt. Es gehört dieß zur Eigenthümlichkeit unſers Evangeliums, daß es ſich ſo verhält, daß es ſich ſo verhält, daß es ſich ſo verhält

Leibes ſagt, iſt Matth. 26, 61. von dem wirklichen Tempel geſagt. Irgend eine Beziehung des Ausſpruchs Joh. 2, 19. auf den wirklichen Tempel möchte im Zuſammenhang der Stelle liegen. Die Vermittlung gibt die Stelle Marc. 14, 58., wo von dem ναὸς χειροποίητος ein ἄλλος ναὸς ἀχειροποίητος unterſchieden wird, und verſchiedene Beziehungen in einander übergehen. Der ναὸς χειροποίητος iſt der wirkliche Tempel, die drei Tage gehen auf die Auferſtehung, und der ναὸς ἀχειροποίητος bezieht ſich auf beides, auf die Auferſtehung und die neue geiſtige Religion. Mag ſich nun der wirkliche Ausſpruch Jeſu zunächſt auf ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung, oder auf die neue Religion an der Stelle der alten, oder auch auf beides zugleich bezogen haben, in jedem Fall wird, was Joh. 2, 19. vor allem von der Auferſtehung Jeſu verſtanden werden muß, von ſelbſt zugleich ein Symbol der neuen geiſtigen Religion. Brechet dieſen Tempel ab, ſagt Jeſus von ſeinem Leibe, welcher wie der wirkliche Tempel abgebrochen werden kann, ich werde ihn in drei Tagen wieder aufrichten, durch meine Auferſtehung, und wie der getödtete Leib wieder auferſteht, ſo gibt es nicht blos einen ναὸς χειροποίητος, ſondern auch einen ναὸς ἀχειροποίητος, welcher, wenn der alte Cultus in ſich zerfallen, oder dieſer von Menſchenhänden gemachte Tempel abgebrochen iſt, als die neue geiſtige Religion an die Stelle der alten tritt. So iſt demnach auch der Ausſpruch Jeſu Joh. 2, 19. auf ſynoptiſche Elemente zurückzuführen, welche in der Form, in welcher der Evangeliſt ſie wiedergibt, ihm ein gleich inhaltsreiches Symbol des Todes Jeſu werden, wie die Schlange des Moſes 3, 14 *).

*) Was Bleek Beitr. S. 226 zur Vertheidigung der oben widerlegten Erklärung ſagt, macht die Sache nicht beſſer, es iſt nur ein neuer Beweis der Willkür dieſer Interpreten. Er meint, weil ich nicht werde in Abrede ſtellen können, daß der urſprünglich nicht auf die Auferſtehung ſich beziehende Ausſpruch nach der am dritten Tage erfolgten Auferſtehung von den Jüngern leicht darauf habe bezogen werden können, werde ich wohl auch das zuzugeben mich veranlaßt finden, daß nach allen Gründen der Wahrſcheinlichkeit der Ausſpruch wirklich geſchichtlich ſey, nicht vom Evangeliſten erdichtet, und daß er von dem Herrn in einer andern Beziehung gemeint ſey, als der Evangeliſt ihn deute. Dieß zuzugeben ſehe ich mich keineswegs veranlaßt, aus dem einfachen Grunde, weil dieß eben die oben widerlegte Erklärung iſt. Lautete der Ausſpruch Jeſu urſprünglich ganz ſo, wie ihn der Evangeliſt anführt, ſo muß er auch ſchon urſprünglich ſich auf die Auferſtehung bezogen haben, weil jede andere Erklärung zu gezwungen und unnatürlich iſt, als daß ſie die wahre ſeyn könnte. Soll er daher von Jeſus in einer andern Be-

3. Der Glaube und der Unglaube in ihren verschiedenen Formen und in ihrem Proceß mit einander. Zeichen und Werke.

Kap. 3. 4. 5. 6.

Obgleich Jesus dem Verlangen der Juden nach einem σημεῖον nicht entspricht, sondern nur auf seinen Tod hinweist, um das endliche, sowohl negative als positive Resultat seiner Wirksamkeit mit dem ersten Anfang seines Auftretens in Jerusalem zu einer großartigen Totalanschauung zusammenzufassen, so läßt er es doch nicht an σημεῖα fehlen, welche geeignet sind, den Glauben an ihn zu erwecken, und auch wirklich bei vielen den Glauben an ihn bewirken, aber freilich nur auf äußerliche, nicht tiefer im Innern begründete Weise, 2, 23 — 25. Hiemit treten wir nun erst in die Sphäre ein, in welcher der zwischen Jesus und den ihm gegenüberstehenden Menschen, besonders den Juden im engern Sinn, sich entwickelnde Proceß des Glaubens und Unglaubens seinen Anfang nimmt. Das erste Hauptmoment dieses Processes enthalten die vier Kapitel 3 — 6, in welchen Jesus bald in Judäa, bald in Galiläa auftritt, mit Juden und Samaritanern verkehrt, zwar Glauben findet, aber auch schon auf einen Unglauben stößt, welcher, wie schon jetzt deutlich zu sehen ist, einen tief liegenden Gegensatz in sich schließt. Die Bestandtheile dieses Abschnitts bilden durch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Formen, in welchen Glaube und Unglaube in ihrem Verhältniß zu einander erscheinen, und mehr oder minder in einander eingreifen, eine zusammengehörende Gruppe.

Die beiden Erzählungen Kap. 3 und 4, die Unterredung Jesu mit Nikodemus und die mit der Samaritanerin, stehen wohl nicht zufällig so nahe neben einander. Wie beide sich dadurch aus dem Zusammenhang der übrigen Geschichte besonders hervorheben, daß Jesus hier wie dort einem bestimmten einzelnen Individuum auf eigenthümliche Weise gegenübersteht, so haben sie auch das mit einander gemein, daß sich in der synoptischen Tradition nichts nachweisen läßt, was auch nur eine entferntere Beziehung auf sie hätte. Ja die Synoptiker melden nicht nur nichts von diesen beiden Personen und den Gesprächen Jesu mit ihnen, sie scheinen ihnen sogar nicht einmal eine Stelle in ihrer Geschichtserzählung gestatten zu wollen. Der den Synoptikern völlig

ziehung gemeint gewesen seyn, als der Evangelist ihn deutet, so spricht nicht, wie Bleek behauptet, die allergrößte, sondern vielmehr die allergeringste Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Evangelist ihn ganz in der ursprünglichen Form gegeben habe.

unbekannte Nikodemus wird von unſerem Evangeliſten 19, 39. mit dem den Synoptikern wohl bekannten Joſeph von Arimathia zuſammen genannt. Beide beſtatten mit einander den Leib Jeſu. Wie auffallend iſt es nun, daß die Synoptiker auch hier von Nikodemus ſchweigen, wenn doch dieſelbe denkwürdige Handlung auch dem Nikodemus daſſelbe Andenken in der evangeliſchen Tradition hätte erhalten ſollen, wie dem Joſeph von Arimathia? Eine gleiche Schwierigkeit findet bei der Kap. 4 erzählten Scene in Samarien ſtatt. Mag man auch aus Luc. 9, 52. ſchließen, daß Jeſus, ungeachtet des den Jüngern Matth. 10, 5. gegebenen Verbots, für ſeine Perſon Samarien nicht ganz vermieden habe, ſo contraſtirt doch das nach derſelben Stelle bei Lucas von den Samaritanern gegen Jeſus bewieſene Benehmen gar zu ſehr mit der Bereitwilligkeit, mit welcher nach Joh. 4. ein großer Theil von ihnen ſich ſchon zum Glauben an ihn hatte bekehren laſſen. Wenn übrigens auch darauf kein weiteres Gewicht gelegt wird, ſo ſind wir doch in jedem Falle, je weniger ſich für dieſe beiden hier mit Jeſu ſich unterredenden Perſonen ein Anknüpfungspunkt in der ſynoptiſchen Tradition nachweiſen läßt, nur um ſo mehr berechtigt, ſie zur Eigenthümlichkeit der johanneiſchen Darſtellungsweiſe zu rechnen. Mag bei den beiden Erzählungen mehr oder weniger Faktiſches vorausgeſetzt werden, es tritt wenigſtens ſehr gegen den allgemeinen Geſichtspunkt zurück, aus welchem der Evangeliſt die in ihnen auftretenden Perſonen betrachtet wiſſen will. Sie gelten ihm als Typen für eine beſtimmte Weiſe des glaubigen Verhaltens zu Jeſus, als Repräſentanten einer gewiſſen Klaſſe von Menſchen. Nikodemus repräſentirt das glaubige Judenthum: was durch die Macht der Perſönlichkeit Jeſu, den Eindruck ſeiner Wunder und Werke, die Wahrheit ſeiner Lehre bei dem nicht ganz unempfänglichen Theile des jüdiſchen Volkes bewirkt werden konnte, ſehen wir in ihm uns vor Augen geſtellt. Er glaubt an Jeſum, erkennt in ihm einen von Gott geſandten Lehrer, und bleibt auch in der Folge ein Anhänger der Sache und Perſon Jeſu, welcher es nicht an Beweiſen ſeiner Achtung und Theilnahme fehlen läßt (vgl. 7, 50. 19, 39.). Aber, wie er ſchon hier nur bei Nacht zu Jeſu kommt, ſo wagt er es überhaupt nicht, ſeinen Glauben offen auszuſprechen, aus Furcht vor den Juden (vgl. 12, 42), er glaubt nur im Stillen, ohne daß ſein Glaube die Kraft hat, die Bande ſeines jüdiſchen Sinnes zu durchbrechen, und der Grund hievon, daß ſein Glaube dieſe Kraft nicht hat, und eben darum nicht der wahre entſchiedene Glaube iſt, liegt darin, daß er nur um der Zeichen willen glaubt. Die σημεῖα ſind zwar die nothwendige Vermittlung des Glaubens an Jeſum, ſie

sind wenigstens um der Menschen willen nothwendig; ohne daß Jesus σημεῖα thut, könnte er auch bei den Menschen, wie sie sind, keinen Anspruch auf Glauben machen, aber die σημεῖα sind auch nur eine äußere Vermittlung des Glaubens, sie haben bei allem, was sie sonst seyn mögen, eine sinnliche, endliche, vergängliche Seite, welche an ihnen erst aufgehoben werden muß, wenn es durch sie zum rechten Glauben kommen soll. Die σημεῖα sind bei Nikodemus der Grund seines Glaubens an Jesus, nicht ohne Beziehung auf ihn wird schon 2, 23 gesagt, daß viele in Jerusalem an Jesum geglaubt haben, weil sie die Zeichen sahen, die er that, so wenig auch Jesus einem solchen Glauben einen innern Werth zuschreiben konnte. Durch die σημεῖα wird so auch Nikodemus zu Jesus geführt, wie er ja selbst sogleich als den Grund seines Kommens ausspricht, daß niemand solche σημεῖα thun könne, wenn nicht Gott mit ihm sey. Je mehr er aber dieses Grundes seines Glaubens sich bewußt ist, mit desto größerem Nachdruck hält ihm Jesus sogleich entgegen, daß es auf etwas ganz Anderes, als die einzige Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes, ankomme, die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, oder die Geburt von oben aus dem Princip des Geistes. Der Glaube um der σημεῖα willen verhält sich zu dem wahren Glauben, wie das Aeußere zum Innern, oder das Fleischliche zum Geistigen, und es ist daher nichts Anderes, als die weitere Beschreibung des an den σημεῖα haftenden Glaubens, wenn Nikodemus, so billig man auch seinen Unverstand beurtheilen mag, als ein Lehrer in Israel erscheint, welchem es in seiner Unfähigkeit, sich über das sinnlich Empirische zu geistigen Begriffen zu erheben, eben deßwegen auch an aller Empfänglichkeit für den wahren Glauben an Jesum fehlt, als den Einen, durch dessen Vermittlung uns das Himmlische mitgetheilt werden kann. Daß also so viele Menschen den wahren, zum ewigen Leben führenden Glauben nicht haben, hat seinen Grund in ihrer intellektuellen Unfähigkeit. Wenn nun aber auch diese Unfähigkeit nur intellektueller Art ist, und es insofern zu einer gewissen Form des Glaubens bringt, zu dem Glauben um der σημεῖα willen, welcher von dem eigentlichen Unglauben wesentlich verschieden zu seyn scheint, so ist doch dieser blos äußerliche Glaube in seiner Wurzel mit dem eigentlichen Unglauben aufs engste verwandt, er ist nur auf der intellektuellen Seite, was der Unglaube auf der ethischen ist, ihre Einheit aber haben beide in derselben Liebe der Menschen zur Finsterniß, welche sich zum Licht nur negativ verhalten kann. Es hat daher eine sehr nahe und wesentliche Beziehung auf den Hauptbegriff, um welchen es sich in der Unterredung

Jesu mit Nikodemus handelt, den äußerlichen, nur an den σημεῖα hängenden, und darum auch nie in das Wesen der Sache selbst eindringenden Glauben, wenn Jesus in seiner weiteren Rede zu dem Satze fortgeht, das Kommen des Lichts in die Welt sey unmittelbar auch eine Krisis, eine Scheidung, durch welche es zur Entscheidung darüber komme, wer der Finsterniß oder dem Licht angehöre. Wer das Princip der Finsterniß in sich hat, kann das Licht nur hassen, von ihm nur abgestoßen werden, wer dagegen das Princip des Lichts in sich hat, kann vom Lichte nur angezogen werden. Werden die Menschen auf diese Weise nach dem Gegensatz der beiden Principien Licht und Finsterniß klassificirt, so kann kein Zweifel darüber seyn, auf welche der beiden Seiten Nikodemus mit seinem äußerlichen, ungeistigen Glauben gehört. Es ist ein Glaube, welcher selbst nur eine Form desselben Unglaubens ist, in welchem es dem von der Macht der Finsterniß beherrschten jüdischen Volke durchaus an einem, für die geistige Aufgabe des messianischen Gottesreichs empfänglichen Sinne fehlt. Das Objekt des wahren Glaubens ist der für den Zweck des Glaubens, gleich der Schlange in der Wüste, erhöhte Menschensohn, jener äußere Glaube aber richtet sich nicht auf dieses Object, er hält sich nur an die σημεῖα.

Wie Nikodemus der Repräsentant des auch in seinem Glauben ungläubigen Judenthums ist, so stellt sich uns in der Samaritanerin das für den Glauben an Jesum empfängliche Heidenthum dar. Als Heiden galten ja die Samaritaner dem orthodoxen Juden und auf die Ansicht, welche der Jude von den Samaritanern hatte, macht uns der Evangelist hier ausdrücklich aufmerksam. Zwar fehlt es auch der Samaritanerin an dem rechten Verständniß der Reden Jesu, auch sie faßt das geistlich Gemeinte nur sinnlich auf, aber sie äußert doch sogleich ein Verlangen nach dem den Durst auf immer stillenden Wasser, und hat zu dem Messias das Vertrauen, daß er über alles Aufschluß geben werde, was sich auf die wahre Anbetung Gottes bezieht. Und wenn gleich auch ihr Glaube sich nur auf etwas Aeußeres stützt, so gehört doch diese äußere Vermittlung des Glaubens nicht in die eigentliche Kategorie der σημεῖα, und hat daher auch nicht das sinnliche Gepräge derselben; sie ist nur eine der Proben des übernatürlichen Wissens Jesu, welche auch sonst nicht zu den σημεῖα gerechnet werden, und auch dieses äußerlich Vermittelnde wird zuletzt dadurch wieder aufgehoben, daß die Samaritaner Jesu um seines Wortes willen glauben (V. 41). Der Evangelist hebt dieß auf bemerkenswerthe Weise hervor, indem er die Samaritaner, welche zuerst auf das Wort der Frau, die das Gespräch mit Jesu hatte, geglaubt hatten, auf die von ihr gegebene

Versicherung, daß er ihr alles, was sie gethan, gesagt, also aus demselben Grunde, wie die Frau selbst, nunmehr, nachdem Jesus zwei Tage bei ihnen geblieben war, zu der Frau sagen läßt: wir glauben nicht mehr um deines Geredes willen, denn wir selbst haben gehört und wissen, daß dieser ist wahrhaft der Erlöser der Welt, Christus. Als Glaubige, wie sie seyn sollen, will dadurch der Evangelist die Samaritaner schildern, und Glaubige der rechten Art sind sie, weil sie jenes äußerlich Vermittelnde ihres Glaubens, das nur der erste Anfang des Glaubens ist, nicht mehr nöthig haben, sondern das Wort Jesu selbst der unmittelbare Grund ihres Glaubens ist. Das ist der zu seiner Selbstständigkeit, so zu sagen, zu seiner männlichen Reife gekommene Glaube, zu welchem der Glaube der Frau nur die Einleitung und Vorbereitung war, aber wenn auch der Glaube der Frau selbst noch nicht dieser höhere vollkommene Glaube war, so ist er doch von ihm nicht zu trennen, er ist selbst schon der Uebergang, die erste Stufe der Empfänglichkeit für ihn. Ist die samaritanische Frau, wie sie erscheint, als die Repräsentantin des glaubigen Heidenthums zu betrachten, so muß sie mit den durch sie bekehrten Samaritanern zusammengenommen werden, und ihr Glaube bildet so einen Gegensatz zu dem Glauben des Nikodemus: wie der blos äußerliche Glaube des Nikodemus in seiner Wurzel nicht wesentlich verschieden ist von dem Unglauben der Juden, so schließt dagegen der noch unvollkommene Glaube der Samaritanerin in seiner Empfänglichkeit für das messianische Heil den wahren Glauben schon in sich. Der Abschnitt 4, 1 — 42 ist, wie der Abschnitt 3, 1 — 21, in seinem ganzen Zusammenhang zu nehmen. Wie Kap. 3, was 18 — 21 noch gesagt wird, nicht zufällig auf das Vorangehende folgt, so schließt sich auch K. 4. V. 34 — 42 in engem Zusammenhang an die Haupterzählung an. Wie sich Kap. 3 der sich äußernde Glaube des Nikodemus in dem Gegensatz des Lichts und der Finsterniß wieder zum Unglauben der Juden verfinstert, so steht im Glauben der Samaritanerin die glaubige Heidenwelt schon im hellen Lichte eines reifen Erndtefeldes vor uns. Was V. 35 f. von dem Säen und Erndten, von der Arbeit und der Frucht der Arbeit gesagt wird, kann nur darauf bezogen werden, daß die Jünger zwar nicht bei der Unterredung Jesu mit der Samaritanerin, wohl aber dabei zugegen waren, als die Samaritaner in Folge derselben aus der Stadt zu Jesu herbeiströmten. Den Jüngern fiel so gleichsam eine Erndte zu, wo sie nicht selbst gesäet hatten. Diese Erndte ist aber nur das Vorbild jener großen Erndte, welche ihrer in der Heidenwelt wartete. Unter den Heiden, deren Erstlinge gleichsam diese Samaritaner sind,

war die den Apostеln bestimmte Erndte. Aber daß ihnen hier eine so reiche Erndte zufiel, hatten sie nur dem schon von Jesus selbst begründeten Glauben an ihn, dem Samen, welchen er selbst schon ausgestreut hatte, zu verdanken, es war ein Erfolg, welchen sie nicht sowohl sich, als vielmehr nur ihm zuzuschreiben hatten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Evangelist hier die aus der Apostelgeschichte bekannte Bekehrung Samariens vor Augen hat, aber nur sofern sie der Anfang des Glaubens war, welchen das Evangelium nicht unter den Juden, sondern unter den Heiden fand, zu welchen die Samaritaner den Uebergang machten, und es stehen so in diesen beiden Erzählungen die Hauptpersonen derselben als bedeutungsvolle Typen neben einander, Nikodemus als das unempfängliche, dem Glauben sich verschließende und äußerlich bleibende Judenthum, die Samaritanerin als das empfängliche, dem Glauben sich bereitwillig öffnende, und ein weites Erndtefeld darbietende Heidenthum *).

*) Die Erklärer wissen nicht recht, in welches Verhältniß sie die Erzählung Joh. 4, 35—42 zu Apostelgesch. 8, 5 f. setzen sollen, ob unter der schon nahen Erndte, von welcher Jesus spricht, die damals von ihm selbst, oder die erst von den Aposteln bekehrten Samaritaner zu verstehen sind. De Wette meint, so empirisch nahe sei die Erndte in Samarien nicht gewesen, Jesus selbst spreche V. 38 von einer spätern Erndte, welche erst die Jünger schneiden würden, er habe unstreitig die Bekehrung der Samaritaner A.G. 8, 5 f. vor Augen, und das Ganze sei ein prophetischer Blick, der im Geiste sehe, was noch nicht da sey. Allein ohne ein Gegenwärtiges, was auch die Jünger wahrnehmen konnten, entgegnet Lücke, wäre die Aufforderung, die Augen aufzuheben, kaum begreiflich. Freilich, aber wozu kann man weiter sagen, die so emphatische Aufforderung, die Augen aufzuheben zur Anschauung des schon weißen Erndtefeldes, wenn, was damals in Samarien geschah, ein so schwacher Anfang der schon nahen Erndte war, daß bei der Bekehrung Samariens durch die Apostel auch nicht eine Spur des früheren, wie man denken müsse, so wichtigen Ereignisses sich zeigt? Es erklärt sich dieß nur daraus, daß der Abschnitt Joh. Kap. 4 überhaupt nicht historisch, sondern bildlich, typisch zu nehmen ist, aber auch so wäre die große Emphase, mit welcher von der Empfänglichkeit der Samaritaner für den Glauben an Jesus, wie sie sich in der Folge bei der Bekehrung Samariens durch die Apostel faktisch bewährte, die Rede ist, noch nicht erklärt, wenn wir nicht annehmen, daß der Evangelist in den Samaritanern die Erstlinge der großen Erndte sieht, welcher das Evangelium unter den Heiden entgegenging. In den Samaritanern, welche, in so naher Beziehung sie zum Judenthum stunden, doch gewöhnlich nur als Heiden galten, konnte man mit Recht schon den Uebergang des Evangeliums zu den Heiden sehen.

Auf die beiden Erzählungen von Nikodemus und der Samaritanerin folgt eine andere, welche wohl auch nicht zufällig in diesen Zusammenhang zu stehen gekommen ist. Kap. 4. V. 43 — 54 wird eine Wunderheilung erzählt, welche auf die Bitte eines königlichen Dieners in Kapernaum an dem kranken, dem Tode nahen Sohne desselben erfolgte. Auch die Synoptiker Matth. 8, 5 f. Luc. 7, 1 f. wissen von einer Wunderheilung ganz derselben Art. Die Interpreten sind, wie natürlich, wegen der Differenzen, welche schon zwischen Matthäus und Lucas, noch mehr aber zwischen diesen beiden auf der einen, und dem Johannes auf der andern Seite stattfinden, der Ansicht, daß wenigstens zwei von einander verschiedene Begebenheiten dieser Art vorgefallen seyen, ihre Identität kann jedoch, wie Strauß gezeigt hat, keinem gegründeten Zweifel unterliegen. Die Frage ist hier für uns vor allem, aus welchem Gesichtspunkt unser Evangelist die von ihm erzählte Wunderheilung betrachtet wissen will. Darüber muß schon der Zusammenhang entscheiden, in welchen er sie gestellt hat. In den beiden Erzählungen von Nikodemus und der Samaritanerin handelt es sich um den Glauben an Jesus, sofern derselbe entweder durch σημεῖα, oder durch Beweise des übernatürlichen Wissens, wie Jesus der Samaritanerin einen solchen gab, vermittelt und bedingt ist. Den Glauben um der σημεῖα willen verwirft Jesus gegen Nikodemus ausdrücklich, und in der Erzählung von der Samaritanerin zielt wenigstens alles darauf hin, das äußerlich Vermittelnde, von welchem ihr Glaube ausging, wieder aufzuheben. Gehen wir davon aus, so muß uns sogleich in die Augen fallen, wie entschieden und nachdrücklich Jesus sich gegen einen Glauben erklärt, welcher, ohne σημεῖα und τέρατα zu seiner Voraussetzung zu haben, gar nicht zu Stande kommen kann. Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, sagt er V. 48., so ist für euch keine Möglichkeit da, zu glauben. Jesus will hiemit den nur an den σημεῖα und τέρατα hängenden Glauben als einen an sich werthlosen bezeichnen; wenn man, will er unstreitig sagen, nicht anders glaubt, als so, daß man σημεῖα und τέρατα vor sich hat, so steht man auf der niedrigsten Stufe des Glaubens, in einem solchen Glauben ist das rein Aeußerliche, das Sinnliche, so überwiegend, daß wer nur so glaubt, eigentlich gar nicht glaubt. Eben deßwegen aber verhalten sich die σημεῖα und τέρατα selbst zum Glauben negativ, sie führen nicht zum wahren innern Glauben, sondern nur zum äußern, falschen. Wie kann nun aber Jesus, während er über den Glauben um der σημεῖα und τέρατα willen ein so starkes Wort ausspricht, zugleich ein Wunder thun, das doch auch in die Klasse der σημεῖα und τέρατα gehört, ja sogar alles,

was man bisher von σημεῖα und τέρατα gesehen hat, noch überbieten zu wollen scheint, wie kann er also jenen Glauben bestreiten und verwerfen, und ihn doch zugleich befördern und ihm eine neue Nahrung geben? Dieß ist die Frage, von welcher hier das richtige Verständniß unseres Evangeliums abhängt. Ueber diese Frage wissen aber die Ausleger nur eine sehr ungenügende Auskunft zu geben. Denn was will es heißen, wenn Lücke sagt, der Ausspruch Jesu gehöre der mehr kritischen, sondernden, abweisenden Richtung an, welche auf das Innere, Geistige dringe, die eigentliche Wurzel des Reichs Gottes? Nachdem Jesus durch die Wunder, als erste Offenbarungen seiner Herrlichkeit für den äußern Sinn, die Aufmerksamkeit, die äußere Geneigtheit erregt hatte, habe er je länger je mehr das sinnliche, blos äußerliche Element aus dem Glauben seiner Zeitgenossen ausscheiden wollen. Nach Johannes könne er nicht früh genug damit anfangen. Schon in dem Gespräch mit Nikodemus trete diese Richtung hervor, und werde immer deutlicher und bestimmter. Seine Werke, darunter auch seine Wunder, sollen für ihn zeugen, aber seine Worte und der innerste Gottestrieb zur Wahrheit bleiben die Hauptsache, die er immer mehr geltend mache. So verweise Jesus nun auch dem βασιλικὸς den bloßen Wunderglauben. Allem diesem zufolge sollte man nun nicht blos die Verweisung des Wunderglaubens, sondern auch die Verweigerung des verlangten Wunders erwarten, und wenn man sich auf die Aussprüche Matth. 16, 1 f. Luc. 11, 29 f. Joh. 6, 30 f. als verwandte beruft, so beweisen ja eben diese Stellen, daß Jesus in den Fällen, von welchen in ihnen die Rede ist, jenen Aussprüchen gemäß ganz anders gehandelt hat. Allein, sagt nun Lücke weiter, er läßt den Vater um so weniger ohne Hülfe, da, wie die Galiläer einmal waren, solche ἔργα eben den Zweck hatten, sie zum Glauben zu erregen. Als der βασιλικὸς mit Vertrauen fortfahre, in Jesum zu dringen, er möge doch kommen, und den sterbenden Sohn retten, da scheine es, als wähle Jesus die schnellste Form der Rettung. Also nur um dem bittenden Vater seinen Wunsch so schnell als möglich zu erfüllen, oder um seiner, wie de Wette noch treffender sich ausdrückt, auf die kürzeste Weise loszuwerden, that Jesus hier das Wunder. Ist dieß, muß man mit Recht fragen, eine Jesu würdige Handlungsweise? Sind die Wunder nur dazu da, um eine ärztliche Hülfe zu gewähren, und konnte eine solche Wunderhülfe von Jesu auch dann gewährt werden, wenn er „zu Gunsten seiner höhern sittlichen Lehrthätigkeit dieser Art von Wirksamkeit gern überhoben gewesen wäre“? Sagt man mit de Wette weiter, die unwillige Bemerkung Jesu sei nicht zunächst gegen den Bittenden gerichtet, welcher nicht kam,

um einen Glaubensbeweis zu fordern, sondern gegen die Zeitgenossen überhaupt, welche der Wunder zum Glauben bedurften, und Jesum zu dieser Art von Wirksamkeit nöthigten, so folgt hieraus, wenn man auch davon absieht, daß unpassend genug gegen den βασιλικὸς selbst ein auf ihn selbst sich nicht beziehender, so starker Tadel ausgesprochen ist, in jedem Fall, daß hier gar nicht der Ort war, wo Jesus ein Wunder thun konnte. Ein Wunder, wo es nicht für den Glauben nöthig ist, zu thun, ist ebenso gegen den Begriff des Wunders, als es demselben widerspricht, mit Baumgarten-Crusius zu sagen, es werde hier nicht das Wunder, sondern nur der Wunderglaube herabgesetzt, wie wenn Wunder zu etwas anderem da seyn könnten, als einzig nur dazu, um geglaubt zu werden. Es bleibt daher immer bei dem Widerspruch, welchen Bruno Bauer *) richtig so bestimmt: Trotz der harten Abfertigung wiederholt der Königliche seine Bitte, ohne etwas Neues zu sagen, ohne auch nur auf den Vorwurf des Herrn Rücksicht zu nehmen. Und was thut Jesus? Mehr als der Vater des Knaben erst bat, und mehr als er selbst so eben verweigert hatte. Der hatte ihn gebeten, er möge nach Kapernaum herabkommen, aber Jesus sagt schon hier, wo er noch in Kana steht: dein Sohn lebt. Dieser Widerspruch soll nun aber nach der Ansicht, welche dieser Kritiker von dem Charakter unseres Evangeliums hat, ganz nur die eigenste Schuld des überhaupt in Widersprüche sich verlierenden Evangelisten seyn, die unvermeidliche Folge der dogmatischen Reflexion, mit welcher er einen von den Synoptikern gegebenen, seine Sprödigkeit nicht verlierenden Stoff bearbeitet habe. Wollte er den Herrn sich so mißbilligend über die Bitte des Mannes aussprechen lassen, weil ihn die Theorie beherrschte, der Glaube um der Wunder willen sei ein unvollkommener, so mußte er diesen auch nur um ein gewöhnliches Wunder bitten lassen, denn als die äußerste Vermessenheit hätte es gestraft werden müssen, wenn der Vater gebeten hätte, der Herr möge schon aus der Ferne den Sohn heilen. Nun aber habe den Verfasser der Grundstoff gezwungen, eine Heilung aus der Ferne zu berichten, und so sei es geschehen, daß dieselbe so unpassend nach der schroffen Zurechtweisung einer viel geringeren Bitte erfolgte. Die ursprüngliche Form des Grundstoffes habe sich endlich auch darin noch erhalten, daß der Vater des Kranken auch nachher, nachdem er so barsch abgefertigt war, auf demselben Standpunkt des festen Glaubens stehe, den er schon vorher einnahm. Natürlich! denn sein Glaube habe von jenen harten Worten gar nicht getroffen werden können, und als wäre nichts, was ihn anginge, geschehen, müsse

*) A. a. O. S. 165.

seine Bitte wiederholen, weil der Evangelist, nachdem er durch die Einmischung seiner Theorie völlig von dem vorliegenden Stoff abgekommen war, einer Brücke bedurfte, die ihm endlich den Uebergang zu dem Wunder möglich machte.

In der That, wenn dieß der wahre Stand der Sache wäre, so könnte unsere Vorstellung von der geistigen Fähigkeit unseres Evangelisten nicht gering genug seyn. Glücklicher Weise verhält es sich ganz anders, und der Evangelist darf nur schärfer in das Auge gefaßt werden, um uns zu einem ganz andern Urtheil über ihn zu bestimmen. Gewiß ist, daß er sich hier polemisch und negativ zum Wunderglauben verhält. Ein Glaube, dessen Element nur das *ἰδεῖν σημεῖα καὶ τέρατα* ist, ist nicht der wahre Glaube. Aber was ist denn der wahre Glaube? Wie er selbst 4, 41. 42 sagt, das *πιστεύειν διὰ τὸν λόγον*, ein Glaube, dessen Vermittelndes nicht die Zeichen und Wunder sind, welche man Jesum thun sieht, sondern nur das Wort, das man von ihm hört (V. 42), sein *λόγος*, welcher als solcher in der unmittelbarsten Beziehung zu ihm, als dem göttlichen Logos, steht. In seinem Logos spricht er sich auf die unmittelbarste Weise aus, in ihm gibt sich seine geistige Natur zu erkennen, in ihm kommt es uns erst zum lebendigen Bewußtseyn, was er wahrhaft ist (*οἴδαμεν, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, ὁ Χριστός*), und in diesem Bewußtseyn schließt sich erst der innere Sinn für die geistigen Bedürfnisse und Geheimnisse auf, welche das Wesen des Gottesreichs ausmachen. Ueber dem Glauben um der Wunder und Zeichen willen steht also der Glaube um des Wortes willen, und jener Glaube hat daher seine Wahrheit nur darin, daß er in diesen höhern Glauben übergeht, in ihm sich selbst negirt und aufhebt, als ein Moment der Vermittlung, welches durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst über sich hinausführt, und was es Endliches und Negatives an sich hat, in seinem Widerspruche mit sich selbst zu Grunde gehen läßt. Wie kann nun aber das Mangelhafte, Endliche, Negative des nur an den *σημεῖα* und *τέρατα* hängenden Glaubens besser dargethan werden, als wenn nachgewiesen wird, wie er doch selbst wieder den Glauben um des Wortes willen zu seiner Voraussetzung hat, also nur dieser das eigentlich Reelle in ihm, seine immanente Wahrheit ist? Glaubt man nur um der Zeichen und Wunder willen, so ist die Hauptsache das *ἰδεῖν σημεῖα καὶ τέρατα*, man glaubt nicht, ohne zu sehen, und je größer das Wunder ist, das man in den *σημεῖα καὶ τέρατα* in der unmittelbaren Anschauung vor sich hat, um so mehr ist dadurch auch der Glaube begründet. Aber wie nun? Wenn das Wunder um so größer ist, je mehr der Wunderthäter seine göttliche Macht durch dasselbe dokumentirt,

kann es einen größeren Beweis der in ihm wirkenden Macht geben, als wenn sie auch in die Ferne wirkt, wenn er bei dem Gegenstande, an welchem das Wunder geschieht, nicht einmal selbst gegenwärtig ist? Dieß ist die eigentliche Pointe des hier erzählten Wunders. Der Bittende kann es sich gar nicht anders denken, als daß Jesus an Ort und Stelle selbst zugegen seyn müsse, um seinen Sohn zu heilen, durch ein Heilungswunder vom Tode zu erretten. Deßwegen wiederholt er, auch nach der Zurechtweisung Jesu, seine Bitte ganz in derselben Form: *κατάβηθι, πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου.* Wenn nun aber Jesus ihm erwiedert: „Gehe hin, dein Sohn lebt," so soll dadurch offenbar die Wunderthätigkeit Jesu von einer neuen, noch bewunderungswürdigeren Seite dargestellt werden. Sie geht über alle Vorstellungen, welche man sich bisher von ihr machte, dadurch noch hinaus, daß schon auf das bloße Wort Jesu der beabsichtigte Erfolg selbst in weiter Ferne geschehen ist. Die Wunder wirkende Macht Jesu erscheint hier in ihrer höchsten unmittelbarsten Thätigkeit: der formelle Begriff des Wunders ist auf's Höchste gesteigert. Aber auf dieser höchsten Stufe seiner Steigerung, auf welcher das Wunder sich selbst überbietet, zerfällt es in sich selbst, es schlägt in sein Gegentheil um, hebt sich selbst auf. Ist das Wunder schon auf das bloße Wort des Wunderthäters, selbst in weiter Ferne, geschehen, so muß man dem Wunderthäter auch auf sein Wort glauben, daß es geschehen ist, also glauben, ehe man das Wunder sieht, und auch ohne daß man es sieht. Was ist nun aber dieser Glaube anders als eben jenes *πιστεύειν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ*, welches als der wahre Glaube jenem falschen Glauben entgegengesetzt wird, welcher ohne das *ἰδεῖν σημεῖα καὶ τέρατα* nicht glauben will? An dem Worte hängt also hier alles, und wenn man einmal Jesu auf sein Wort glaubt, daß er dieses oder jenes Wunder gethan habe, warum soll man ihm auf sein Wort nicht ebenso glauben, was er lehrt, ja, welchen Werth können die Wunder zuletzt noch haben, wenn sie denselben Glauben an die Person Jesu, welchen sie erst bewirken sollen, schon voraussetzen? Hieraus erhellt nun, welche Bedeutung es hat, wenn von dem Bittenden V. 10 gesagt wird, er habe dem Worte geglaubt, das Jesus zu ihm sprach. Das *πιστεύειν τῷ λόγῳ* ist der Sache nach nichts anders als das *πιστεύειν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ*, das von den Glaubigen, wie sie seyn sollen, prädicirt wird, und wenn die Erzählung noch mit besonderer Umständlichkeit beschreibt, daß der Bittende am andern Tage alles so fand, wie es dem am Tage zuvor gegen ihn ausgesprochenen Worte Jesu gemäß war, so soll dadurch

theils die Weite der Entfernung, in welcher das Wort Jesu wirkte *), theils die Gleichzeitigkeit des Erfolgs mit dem von Jesu ausgesprochenen Worte gleichsam constatirt, und auch dadurch noch recht anschaulich gemacht werden, wie mit dem bloßen Worte schon der ganze Wunderakt vollendet war. Betrachten wir die Erzählung aus diesem Gesichtspunkt, so fällt zwar der in den Worten Jesu: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε, enthaltene Tadel mit seinem Hauptnachdruck auf das ἰδεῖν der σημεῖα καὶ τέρατα, indem aber der Glaube an die σημεῖα καὶ τέρατα, wenn das ἰδεῖν derselben hinwegfällt, nichts Selbstständiges mehr ist, so ist jener Tadel gegen den Wunderglauben überhaupt gerichtet, sofern er sich in sich selbst aufhebt. Daher hat nun auch das Wunder für den βασιλικὸς selbst, abgesehen von der Heilung seines Sohnes, keine weitere geistige Bedeutung: es heißt zwar am Schlusse V. 53, er habe mit seinem ganzen Hause geglaubt, aber geglaubt hatte er ja auch zuvor schon, und sowohl seine Bitte, als auch sein ganzes Benehmen, Jesu gegenüber, setzt den unbedingtesten Glauben an die Person Jesu voraus. Es zeigt sich auch von dieser Seite, wie bei den Wundern der Glaube, welcher durch sie erst begründet werden soll, immer schon vorausgesetzt werden muß. Setzt man das Wesen des Wunders in die Größe des äußern Erfolges, so muß, wer die Realität eines Wunders glaubt, demselben Wunderthäter auch dann glauben, wenn er kein äußeres Wunder vor sich sieht, er muß ihm also überhaupt glauben. Nach allem diesem ist nun wohl auch anzunehmen, daß, wenn dem Evangelisten das hier erzählte Wunder so wichtig ist, daß er es ausdrücklich als das zweite von Jesu verrichtete Wunder bezeichnet, dasselbe seine besondere Bedeutung nur um des hier entwickelten Charakters willen haben kann. Es ist das zweite nach jenem ersten in Kana geschehenen, und wenn uns dieses erste die ganze Größe und Herrlichkeit Jesu als des Messias vor Augen stellt, die positive Seite des Wunders, sofern in dem Wunder, als einem ἔργον

*) De Wette bemerkt zu V. 52.: Da Kana nur etliche Stunden von Kapernaum entfernt lag, und der Mann noch in derselben Nacht hingelangen konnte, so falle es auf, daß er erst noch unterwegs übernachtete. Gewiß muß dieß auffallen, da ein so glaubiger Mann, wie dieser βασιλικὸς, doch wohl auch eine ächt väterliche Liebe zu seinem todtkranken Kinde hatte. Aber es muß erst der Weg von Kana nach Kapernaum in seiner ganzen Länge ausgemessen werden, um eine klare Anschauung des Wunders zu geben. Nur Kritiker, wie Lücke, Neander u. A. können aus solchen Zügen, in welchen das subjektive Interesse des Evangelisten so deutlich zu sehen ist, auf die Ursprünglichkeit des Berichts eines Augenzeugen schließen wollen.

Gottes, das Göttliche der ganzen Wirkſamkeit des Meſſias, ſein wahrhaft geiſtiger Charakter ſich ausdrückt, ſo ſtellt uns dagegen das zweite Wunder die andere Seite der Wunder dar, ihre endliche, negative, in Anſehung welcher ſie als σημεῖα καὶ τέρατα ſich ſelbſt aufheben, der Glaube an ſie über ſie hinausführt, und einer ſolchen Vermittlung nicht mehr bedarf. Beide gehören ſo weſentlich zuſammen, als die beiden Seiten, in welchen ſich das Weſen des σημεῖον vor Augen ſtellt, aber mit dieſen beiden Beſtimmungen iſt es auch in der Totalität ſeines Begriffs dargelegt, weßwegen auf dieſe beiden Wunder, als das erſte und das zweite σημεῖον, kein drittes namentlich aufgezählt wird. Das σημεῖον iſt bei unſerem Evangeliſten an ſich etwas blos Vermittelndes, das als ſolches keine ſelbſtſtändige Bedeutung hat, ſein Begriff iſt daher in dieſen beiden Momenten erſchöpft, wenn die Vermittlung, die zu ſeinem Begriff gehört, ſowohl geſetzt als wieder aufgehoben iſt. Der Schauplatz des einen σημεῖον, wie des andern, iſt Galiläa, weil Galiläa überhaupt die Lokalität des den σημεῖα entſprechenden Glaubens iſt. Als ein Beiſpiel der Glaubenswilligkeit haben wir den βασιλικὸς zu nehmen, weßwegen weit angemeſſener iſt, ihn, wie den Centurio der Synoptiker, für einen Heiden, als mit Lücke für einen galiläiſchen Juden zu halten. Dazu iſt kein Grund vorhanden, ſondern man iſt nur nach der irriger Weiſe vorausgeſetzten Verſchiedenheit der johanneiſchen Erzählung von der ſynoptiſchen zu dieſer Annahme geneigt, während man bei der richtigern Einſicht in dieſes Verhältniß durch die Identität des βασιλικὸς mit dem Centurio nur beſtätigt ſehen kann, was ſich ſchon bisher zeigte, daß der Evangeliſt ſeinen hiſtoriſchen Stoff aus den Synoptikern genommen hat *).

*) Wie viel Willkürliches und Gehaltloſes iſt bei den Interpreten auch über dieſen Abſchnitt zu leſen! Bei dem erſten Wunder in Kana harrt Lücke in der dritten Ausgabe, wie in der zweiten, auf die Löſung des Räthſels, bei dem zweiten nimmt er die früher gehegte Anſicht zurück. Das Wunder ſoll jetzt nicht mehr ein Wunder des prophetiſchen Wiſſens ſeyn, was es freilich nicht ſeyn kann (ſo daß Jeſus nur gewußt hätte, daß im Augenblick die Krankheit ſich zum Leben entſchied, wie Lücke in der 2. A. ſagt), aber dafür ſoll nun der verſtändige Glaube (d. h. der Rationalismus, welcher keine Wunder glaubt) ſich durch analoge Erſcheinungen der aus der Ferne wirkenden magnetiſchen Heilskraft das Wunder denkbar machen. Doch iſt auch dieß nicht ſo ernſtlich gemeint, ſondern man ſoll ſich die analogen Erſcheinungen der magnetiſchen Kraft nur dazu dienen laſſen, daß man beſcheidener über die Wunderthaten Jeſu denkt, und nicht, wo dieſelben ſich für uns in die verborgenſten Tiefen der der Welt mitgetheilten Gottesmacht verlieren, gleich zu

Wie der von den σημεῖα ausgehende, und auf sie sich gründende Glaube mit dem Unglauben ebenso nahe verwandt ist, als mit dem wahren Glauben, ist in dem Abschnitt Kap. 3 und 4 ausgeführt. In Nikodemus bleibt der an den σημεῖα hängende Glaube noch ganz auf dieser indifferenten Linie stehen, auf die Consequenz aber, welche er in sich schließt, weist Jesus schon in seiner, durch Nikodemus veranlaßten Rede hin (man vergl. besonders 3, 17—21). Wie nun aber der selbst in dem Glauben der Juden enthaltene Unglaube in seiner wahren Gestalt sich äußert, als wirklicher Unglaube auftritt, ist der Gegenstand der Darstellung des Evangelisten in den beiden folgenden Kapiteln 5 und 6. Der mit dem Glauben um der σημεῖα willen an sich identische Unglaube hält doch wenigstens die σημεῖα, so äußerlich und eben darum unwahr er sie nimmt, als etwas Göttliches fest, der Unglaube als solcher aber sieht in den σημεῖα nicht einmal göttliche ἔργα, und spricht ihnen ihren göttlichen Charakter ab. Diese Gestalt des Unglaubens wird an dem Verhalten der Juden gegen ein σημεῖον dargestellt, das sich als göttliches ἔργον dadurch beurkundet, daß es ein wohlthuendes Wunder ist, ein Heilungswunder. Um dieses Wunders willen verfolgen die Juden Jesum, und geben schon jetzt die Absicht kund, ihn zu tödten. Hiemit tritt der Unglaube in seiner ganzen praktischen Bedeutung auf. Um ihn nun aber in seiner innern Nichtigkeit und Verwerflichkeit darzustellen, wird vor allem der göttliche Charakter des Wunders vor Augen gestellt; je klarer dieser vor Augen liegt, um so mehr kann ihm gegenüber der Unglaube durch die Widersprüche, in welche er sich verwickelt, sich nur durch sich selbst widerlegen. Woran der Unglaube in seiner Opposition gegen das σημεῖον, als ein göttliches ἔργον, zunächst sich hält, ist, daß es, als am Sabbath geschehen, auch kein göttliches ἔργον seyn könne. Wenn nun aber auch Gott, ungeachtet der Sabbathsruhe, fortfährt zu schaffen und zu wirken, so verhält es sich mit dem Sohn wie mit dem Vater: wie es in Gott keinen absoluten Stillstand seiner Thätigkeit geben kann, so kann auch der Sohn auf keine andere Weise thätig seyn. Es kommt daher nur darauf an, ein Wunder, wie das hier beschriebene ist, aus dem Gesichtspunkt der lebendig machenden Thätigkeit aufzufassen, in welcher der Vater und der Sohn Eins sind, so daß, was der Vater als das absolute Lebensprincip auf unmittelbare Weise ist, im

Mythen, Fabeln und Parabeln seine Zuflucht nimmt. Was soll also das Faktum seyn? Ist es möglich, sich aus solchen halben Behauptungen auch nur eine irgendwie vernünftige Vorstellung von der Sache zu machen? Es soll ein Wunder seyn und doch wieder kein Wunder!

Sohne nur als der vom Tode zum Leben sich hindurchbewegende Proceß derselben göttlichen Lebensthätigkeit zur Anschauung kommt. Steht so das Wunder in seinem absoluten göttlichen Charakter fest, als ein göttliches ἔργον, in welchem das göttliche Thun und Wirken des Sohns überhaupt sich manifestirt, ist das Wirken des Sohns nur das Wirken des Vaters, kann der Sohn für sich selbst nichts thun, ohne in seinem Thun und Wirken durch den Vater bestimmt zu werden, so daß, was der Vater thut, auf gleiche Weise auch der Sohn thut, wie verhält sich nun zu diesem göttlichen Charakter der Thätigkeit Jesu der das Wunder als ein göttliches ἔργον läugnende Unglaube der Juden? Er richtet und widerlegt sich selbst schon dadurch, daß er, auch blos vom rechtlichen Gesichtspunkt aus betrachtet, völlig unberechtigt erscheint. Wollte man auch auf den Glauben, welchen Jesus für sich anspricht, den bekannten Rechtsgrundsatz anwenden, daß niemand in seiner eigenen Sache sich selbst ein Zeugniß geben kann, daß er das Zeugniß eines Andern für sich muß aufweisen können, so geschieht ja dieser rechtlichen Forderung, um von dem Zeugniß des Täufers, als einem blos menschlichen (sofern es von dem Zeugniß Gottes selbst unterschieden wird), nichts zu sagen, obgleich es die Juden selbst dadurch anerkannten, daß sie an ihn schickten, und in ihrer sinnlichen Weise eine augenblickliche Freude an ihm hatten, dadurch Genüge, daß Gott selbst in den Werken, welche Jesus thut, seine göttliche Sendung bezeugt. Der Unglaube an Jesus ist also eigentlich, schon so betrachtet, Unglaube an Gott. Aber eben deßwegen ist das weitere Moment, in welchem sich das Wesen dieses Unglaubens darlegt, der tiefere Grund desselben, der völlige Mangel eines für das Göttliche und die göttliche Offenbarung empfänglichen Sinnes *). Wer selbst für nicht

*) Es ist gewiß klar genug, daß durch φωνὴν ἀκούειν und εἶδος ὁρᾶν hier verschiedene Formen der göttlichen Offenbarung bezeichnet werden. Um die Unempfänglichkeit der Juden für die göttliche Offenbarung überhaupt anschaulich vor Augen zu stellen, wird dieselbe nach ihren verschiedenen Hauptformen bestimmt. Auch der λόγος ist eine weitere Offenbarungsform, wobei, da sich das φωνὴν ἀκούειν und εἶδος ὁρᾶν auf vorübergehende Akte göttlicher Manifestation bezieht, in λόγος der Begriff des Bleibenden, Immanenten der göttlichen Offenbarung liegt. „Auch für die in der Schrift, dem geschriebenen Worte Gottes, unter euch niedergelegten Offenbarung habt ihr keinen Sinn, sie ist für euch etwas Todtes Aeußerliches geblieben, ihr habt sie nicht in euer Inneres als ein euch inwohnendes Princip aufgenommen. Dieß beweiset ihr eben dadurch daß ihr nicht an mich glaubt, denn würdet ihr (wie V. 39 weiter gezeigt wird) die Schrift recht verstehen, so würdet ihr auch das in ihr enthaltene Zeugniß von mir erkennen und an mich glauben.“ Der ein

Anderes Sinn hat, als für das Streben nach Ehre bei den Menschen, kann auch eine Wirksamkeit nicht begreifen, welche nur auf die Ehre Gottes gerichtet

fache natürliche. Zusammenhang der Argumentation wird ganz zerrissen, wenn man mit Lücke meint, V. 37 werde das unmittelbare Zeugniß des Vaters von dem mittelbaren V. 36 unterschieden. Der Vater, soll der Sinn seyn, zeuge nicht blos mittelbar in den Werken Christi, sondern auch selbst unmittelbar. So schreite die Rede naturgemäß fort, und erreiche hier in ihrem erklärenden Theile eine Spitze, von der sie unmittelbar zum stärksten Pathos des Vorwurfs oder Angriffs übergehe. Es ist völlig willkürlich, die ἔργα als mittelbares Zeugniß von dem unmittelbaren V. 37 zu unterscheiden. Was soll denn hier mittelbar und unmittelbar seyn? Das Eine ist so unmittelbar als das Andere. Soll aber die Argumentation, indem sie V. 37 auf das unmittelbare Zeugniß übergeht, eben darin ihre Spitze haben, so würde ja das alttestamentliche Schriftwort über das Zeugniß der ἔργα gestellt, was gegen allen Sinn und Zusammenhang der Argumentation ist, indem ja alles daran hängt, daß der Vater durch die ἔργα für ihn zeugt. Die ἔργα sind das Hauptmoment der ganzen Argumentation. Würde dieß nicht festgehalten und diesem Einen Moment alles Andere untergeordnet, so würde ja die Argumentation auf etwas ganz Anderes von ihrem Ausgangspunkt und Gegenstand völlig Verschiedenes übergehen. Zu einer solchen, der Argumentation ihren Nerv zerschneidenden Auffassung der Stelle ist man durch das αὐτὸς μεμαρτύρηκε V. 37 keineswegs genöthigt: Nach dem Zusammenhang kann unter dem μεμαρτύρηκε nichts anders verstanden werden, als die μαρτυρία V. 36, und daß es nicht μαρτυρεῖ, sondern μεμαρτύρηκε heißt, ist kein Grund gegen diese Erklärung, denn das Perfekt μεμαρτύρηκε schließt sich an das vorhergehende ἀπέσταλκε an, und das μαρτυρεῖν der ἔργα fällt so mit dem Moment des ἀπεσταλκέναι zusammen. „Und so hat der Vater selbst längst von mir gezeugt, indem er, wenn er nicht durch solche ἔργα von mir hätte zeugen wollen, und auch wirklich zeugte, mich gar nicht gesandt hätte.“ Auch de Wette hat die Stelle völlig mißverstanden, wenn er sie, ohne alle Rücksicht auf den Zusammenhang, von dem unmittelbaren göttlichen Zeugniß im Innern des Glaubigen verstehen will, mittelst dessen das mittelbare der Werke erst begriffen werde. Dieser Gedanke schließt sich so wenig, wie de Wette meint, als Gipfelpunkt trefflich an das Vorhergehende an, daß es vielmehr nur höchst störend seyn müßte, wenn über den höchsten Beweis, das göttliche Zeugniß der Werke, etwas anderes als Gipfelpunkt gestellt würde. Der Fortschritt kann nur dieß seyn, daß das specielle Verhalten der Juden gegen die ἔργα unter den allgemeinen Gesichtspunkt ihrer radikalen Unempfänglichkeit für alle Arten göttlicher Offenbarung gestellt wird. Es ist daher nichts anders als das gerade Gegentheil des wahren, allein in den Zusammenhang passenden Sinnes, was Baumgarten-Crusius in diesen Sätzen finden will: „Niemals bisher ist diese unmittelbare Darstellung

ist. Endlich zeigt sich die Verkehrtheit dieses Unglaubens darin, daß er in einem innern Widerspruch mit sich selbst begriffen ist, indem er, wenn er consequent seyn wollte, auch das verwerfen müßte, was er noch festhalten will; wer an Jesus nicht glaubt, kann auch an Moses nicht glauben, sein Unglaube trägt daher sein eigenes Gericht in sich, eben darin, daß er seinem wahren Wesen nach eine völlige Läugnung alles Göttlichen ist. Moses selbst, auf welchen sie doch alles bauen, wird ihr Ankläger, weil sie, wenn sie an ihn glauben würden, auch an den glauben müßten, welchen er bezeugt hat, glauben sie aber an Moses nicht, auf welchem Grunde beruht ihr Eifer für das von Moses sanktionirte Sabbathsgebot? Indem hiemit die Argumentation gegen die Juden auf den Punkt zurückkommt, von welchem sie ausgegangen ist, deckt sich der Unglaube der Juden nur vollends in seiner innern Nichtigkeit auf: selbst das äußere Recht, das er für sich zu haben schien, hebt sich nur in dem innern Widerspruch auf, in welchen er sich überhaupt auflöst. Sosehr fehlt es also ihrem Unglauben an aller Berechtigung und Begründung, es ist nur der zu ihrer eigensten Natur gehörende Mangel an einem für das Göttliche empfänglichen Sinn, was sie nicht glauben läßt, der Gegensatz des Göttlichen und Ungöttlichen. Die ἔργα, welche Jesus verrichtet, sind es, in welchen Gott selbst von ihm zeugt, seine ἔργα tragen also den Charakter unmittelbarer Göttlichkeit an sich, und der ganze Inhalt des Abschnitts zielt offenbar mit allem Nachdruck darauf hin, diesen Gesichtspunkt für die ἔργα Jesu überhaupt festzustellen, sein ἐργάζεσθαι in seiner Identität mit dem ἐργάζεσθαι des Vaters aufzufassen. Es ist daher nicht zu übersehen, daß ungeachtet der ganze Abschnitt von einem Wunder ausgeht, ein Wunder das eigentliche Thema ist, hier doch nicht von σημεῖα, sondern durchaus von ἔργα die Rede ist. Was also an den σημεῖα hier besonders hervorgehoben wird, ist das Göttliche der sie bewirkenden Thätigkeit, aber als ἔργα sind ja die σημεῖα nicht die ἔργα überhaupt,

Gottes erfolgt: niemals habt ihr schon seine Stimme gehört, seine Gestalt geschaut. Der zeugt, welcher es bisher niemals gethan hat.“ War eine solche Darstellung noch nie erfolgt, so wäre ja dieß nur ein Entschuldigungsgrund für die Juden gewesen, wenn sie jetzt nicht an sie glauben konnten. Wie kann aber Baumgarten-Crusius den Worten diesen Sinn geben, eine solche unmittelbare Darstellung Gottes habe es noch nicht gegeben, während er zugleich bemerkt, Stimme und Gestalt Gottes seyen die alten Ausdrücke für die persönlich gegenwärtige, unmittelbare Gottheit, und welcher Zusammenhang wäre es, V. 38 fortzufahren: Und sein Wort habt ihr nicht im Andenken, indem ihr nicht dem glaubt, welchen jener gesendet hat!

sie sind nur ein Theil des göttlichen ἐργάζεσθαι, es kommt in ihnen nur auf eine besonders energische und emphatische Weise zur Anschauung, was überhaupt der eigenthümliche Charakter und das Princip der ἔργα Jesu ist. Auf diese Weise erhält das hier erzählte Wunder eine allgemeine, eigentlich typische Bedeutung. Wie die σημεῖα als σημεῖα eine Seite haben, in Ansehung welcher, was sie als σημεῖα sind, sich wieder aufhebt, so werden sie als ἔργα unter einen Gesichtspunkt gestellt, unter welchem ihr specifischer Wundercharakter zu einem verschwindenden Moment wird; was ihnen bleibt, als das Wesentliche und Substanzielle an ihnen, ist nur das Allgemeine, was alle ἔργα Jesu überhaupt haben, daß sich in ihnen die in Jesu wirkende göttliche Macht manifestirt. Um das Thun und Wirken Jesu überhaupt aus diesem Gesichtspunkt seines immanenten göttlichen Charakters aufzufassen, dazu eignet sich das hier erzählte Wunder auf eine so eigenthümliche Weise, daß jeder Zug desselben für diesen Zweck wie berechnet zu seyn scheint. Soll die Wirksamkeit Jesu in der absoluten Bedeutung, die ihr als einer wahrhaft göttlichen, somit auch Leben schaffenden, vom Tode zum Leben hindurchdringenden Thätigkeit zukommt, geschildert werden, an welchem andern Wunder konnte dieß adäquater geschehen, als an einem solchen, das nur auf das göttliche Lebensprincip, das ζωοποιεῖν des Vaters, zurückgeführt werden kann? Und wenn die Thätigkeit Jesu in ihrer unmittelbaren Identität mit der göttlichen erkannt werden soll, wie kann diese Identität schärfer hervorgehoben werden, als in einer Handlung, welche, als am Sabbath geschehen, als eine Sabbathsverletzung angefochten, aber mit demselben Grunde gerechtfertigt wird, aus welchem die göttliche Thätigkeit als eine auch durch die Sabbathsruhe nicht beschränkte gedacht werden muß?

Die zunächst sich anschließende Rede Jesu, welche den Hauptinhalt des folgenden Kapitels ausmacht, bewegt sich in demselben Ideenkreise. Es ist die Idee des Logos, als des absoluten Lebensprincips, welche hier in dem Leben Jesu und in seiner messianischen Thätigkeit sich explicirt. Wie er das Leben schaffende Princip ist, so ist er es auch, welcher alles geistige Leben ernährt und erhält, und ihm seinen ewigen Bestand gibt. Und wie man an seiner Leben schaffenden Kraft keinen Theil haben kann, wenn man nicht an ihn glaubt, denn nur wer glaubt, hat das ewige Leben, und nur wer, was wesentlich dasselbe ist, Gutes thut, wird zur Auferstehung des Lebens eingehen (5, 24. 29), so ist es auch hier nicht anders, und das Bild des Lebensbrodes, unter welchem dieses Verhältniß Jesu zur Menschheit dargestellt wird, dient um so mehr dazu, die diesem Verhältniß entsprechende subjektive Seite, auf welcher der

Glaube mit allem, was zu ihm gehört, liegt, in's Licht zu setzen. Es ist der Begriff des als Lebensbrod aufgefaßten göttlichen Lebensprincips, welcher hier nach seinen Momenten dargelegt wird. Es gibt ein göttliches Lebensbrod, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben gibt; dieses Lebensbrod ist Jesus, als der vom Himmel gekommene Logos; weil aber Jesus als der vom Himmel Gekommene nicht blos der Logos ist, sondern der fleischgewordene Logos, so wird dasselbe, was im Begriffe des Lebensbrodes [illegible] als Fleisch bezeichnet, oder concreter als Fleisch und Blut. Das himmlische Lebensbrod ist also Jesus, nur sofern er der fleischgewordene Logos ist, oder in Fleisch und Blut existirt, denn nur von Fleisch und Blut kann dasselbe prädicirt werden, was die wesentliche Eigenschaft des Brodes ist, daß es Objekt eines Genusses ist, durch welchen es der Genießende in sich aufnehmen und zur substanziellen Einheit mit sich vereinigen kann. Eben dieß aber ist der Hauptgesichtspunkt, um welchen es sich hier handelt. Denn nicht sowohl, daß Jesus das absolute göttliche Lebensprincip ist, die Leben schaffende, vom Tode zum Leben erweckende Macht, als welche er schon Kap. 5. dargestellt ist, soll hier explicirt werden, als vielmehr, daß das Verhalten des glaubenden Subjekts zu ihm nur derselbe Proceß seyn kann, durch welchen beim leiblichen Genuß der Genießende die nährende Substanz sich einverleibt. Denn wie das Brod nur dazu da ist, daß man es ißt, und nur der nicht stirbt, welcher das himmlische Lebensbrod durch den Genuß sich aneignet, so hat auch nur, wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, das Leben in sich, denn nur sein Fleisch ist wahrhaft Speise, und nur sein Blut ist wahrhaft Trank, und nur wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, bleibt in ihm, wie er in ihm ist. Diesem intensiven Begriff des Glaubens gegenüber nimmt nun auch der Unglaube eine eigene neue Gestalt an. Wie der an den äussern σημεῖα hängende Glaube zwar äusserlich Glaube, innerlich aber seinem wahren Wesen nach Unglaube ist, so ist hier, wo der Glaube in seiner höchsten Bedeutung zum Genusse des Fleisches und Blutes Jesu wird, der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube zwar auch ein Genuß, aber nur ein Genuß der sinnlichsten, materiellsten Art. Es findet hier zwischen dem Glauben und Unglauben ein völlig umgekehrtes Verhältniß statt. Je mehr der wahre Glaube sich in sich selbst vertieft, und sich dadurch vergeistigt, daß er als der Genuß des Leibes und Blutes Jesu zu einem geistigen Genuß mit einem bestimmten concreten Inhalt wird, desto mehr sinkt dagegen der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube auf eine Stufe herab, auf welcher ihm aller geistige Inhalt entschwin-

det. Das Intereſſe des Glaubens an den σημεῖα iſt nicht einmal das theoretiſche, welchem zufolge man nicht glauben kann, ohne σημεῖα zu ſehen, ſondern das rein ſinnliche des materiellen Genuſſes. Nicht weil ihr Zeichen geſehen habt, ſagt Jeſus zu dem ihm nachfolgenden Volke, ſuchet ihr mich, ſondern weil ihr von dem Brode geeſſen habt und ſatt geworden ſeyd. Auf dieſer unterſten Stufe, auf welcher Glaube und Genuß in demſelben Verhältniß völlig auseinanderfallen, in welchem ſie auf der höchſten mit einander identiſch ſind, müſſen die Jeſu gegenüberſtehenden Menſchen erſt wieder daran erinnert werden, daß es hier nur um den Glauben zu thun iſt, als ein Werk Gottes, nicht um Vergängliches, ſondern um Bleibendes, um etwas, was in der unmittelbarſten Beziehung zum ewigen Leben ſteht, aber wenn ſie ſich nun auch von dem ſinnlichen Genuß wieder zum Glauben erheben, zeigt ihr Glaube ſeinen ſinnlichen Charakter ſogleich wieder dadurch, daß ſie, ohne ein vor ihren Augen geſchehenes σημεῖον zu ſehen, ſich für unfähig zum Glauben erklären (V. 30). Es iſt der in ſeinem ſinnlichen Element untergehende, in ihm ſich ſelbſt aufhebende Glaube, welcher hier geſchildert wird. Je mehr dieſem Glauben ſein ſinnliches Element entzogen wird, je mehr er mit demſelben in Widerſpruch kommt, deſto mehr wird ihm der Grund, auf welchem er beruht, genommen, und er geht in ſein eigentliches Weſen, in den Unglauben, zurück. Dieſen Proceß ſtellt der Abſchnitt V. 26 f. vor Augen. Indem die Menſchen, mit welchen Jeſus hier ſich unterredet, um glauben zu können, ein ſichtbares Zeichen verlangen, und zwar, wie aus der Erwähnung des Manna geſchloſſen werden zu müſſen ſcheint, ein auf ſinnlichen Genuß ſich beziehendes, ſo daß ihr Glaube nur dadurch zu dem von ihnen verlangten ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ V. 28. würde, daß ſie ihn, wie zuvor an dem irdiſchen Brod, ſo jetzt an einem himmliſchen, gleich dem Manna, als einem göttlich bewirkten σημεῖον, genießend bethätigten, bewegt ſich die Rede Jeſu in der Sphäre deſſelben Elementes fort, aber jedes Moment der Rede Jeſu hebt nur ein neues Moment des Widerſpruchs hervor, in welchem dieſer unwahre Glaube, welcher in ſeinem Urſprung nur ein ζητεῖν um des φαγεῖν und χορτάζεσθαι willen iſt, zu dem wahren Glauben ſteht. Er will ihnen ein himmliſches Brod zum Genuſſe geben, indem er ſich aber ſelbſt als das vom Himmel gekommene Brod des Lebens bezeichnet, werden ſie ſchon dadurch an ihm irre, und können es nicht begreifen, welche Beziehung beides, dieſes Brod und der ſeinem menſchlichen Urſprung nach ihnen ſo wohl bekannte Menſch, zu einander haben. Noch mehr aber werden alle ihre Gedanken verwirrt, als er nicht von

einem Eſſen des vom Himmel gekommenen Brodes, das er ſelbſt iſt, ſpricht, ſondern von einem Eſſen ſeines Fleiſches und einem Trinken ſeines Blutes. Die an ſie geſtellte Forderung, eines in der unmittelbaren Gegenwart vor ihnen ſtehenden Menſchen Fleiſch zu eſſen und ſein Blut zu trinken, ſteht als abſolute Unmöglichkeit vor ihnen. Und doch hätte eben dieſe Unmöglichkeit ſie von dem nächſten und unmittelbaren Sinn ſeiner Worte zum höheren, geiſtigen hindrängen ſollen, aber nur um ſo mehr erhellt hieraus ihre geiſtige Unfähigkeit, und der bildliche Ausdruck, welcher ein Vehikel des geiſtigen Sinnes ſeyn ſoll, wird ſo nur zum Anſtoß und Aergerniß. Das iſt das Harte und Unerträgliche des Inhalts der Rede Jeſu, der σκληρὸς λόγος. Darum tritt nun der Gegenſatz, welcher hier ſtattfindet, in ſeiner ganzen Weite auseinander. Jeſus läßt auch vollends das Bildliche ſeiner Rede, das allein noch ein vermittelnder Anknüpfungspunkt für die ſinnliche Richtung ſeiner Zuhörer hätte ſeyn können, fallen, in der unumwundenen Erklärung, daß nur der Geiſt das Lebendigmachende ſey, das Fleiſch aber nichts nütze, daß nur die Worte, die er rede, Geiſt und Leben ſeyen, und diejenigen ſeiner Zuhörer, welche ſolches zu faſſen nicht im Stande ſind, hören nun auf, ſeine Jünger zu ſeyn, ihr bisheriger Glaube, welcher, ſo wenig er der wahre Glaube war, doch immer noch den Schein des Glaubens hatte, ſofern er in ſeiner ſinnlichen Natur von der ſinnlichen Seite ſeiner σημεῖα angezogen wurde, zeigt ſich nun als das, was er weſentlich war, als ein Unglaube, welcher ſich nur von ihm hinwegwenden konnte. Es zeigt ſich auf dieſe Weiſe, wie der nur an die äuſſere, ſinnliche Seite der Erſcheinung Jeſu ſich haltende Glaube, wenn ſein ſinnliches Element nicht zugleich auf einem geiſtigen Grunde ruht, nur eine andere Form des Unglaubens iſt. Er iſt, ſo zu ſagen, die theoretiſche Seite des Unglaubens in ihrem Unterſchied von jener praktiſchen, von welcher Kap. 5. die Rede war. Der Unglaube in dieſem letztern Sinn, der eigentliche Unglaube der Juden, welcher ethiſcher Art iſt, und in einer radikalen Verkehrtheit des Willens ſeine Hauptwurzel hat, ſetzt ſich in eine poſitive, feindliche Oppoſition zu Jeſus: die unglaubigen Juden gehen von Anfang an darauf aus, Jeſum zu tödten. Der Unglaube im erſtern Sinn iſt nur ein negatives Verhalten zu Jeſus, die Unfähigkeit, ſich über das Sinnliche zu erheben, der Mangel an Empfänglichkeit für das Geiſtige. In dieſem blos negativen Verhalten, in dem ſogar der Wille, die ethiſche Diſpoſition zum Glauben, vorhanden iſt, während die intellektuelle Fähigkeit dazu fehlt, hat es ſeinen Grund, daß in dieſer Form des Unglaubens Glaube und Unglaube ſich ſo nahe berühren, und erſt ein gewiſſer ge-

ſtiger Proceß nöthig iſt, um einen ſeinem wahren Weſen nach ſo gehaltloſen Glauben kritiſch in ſich aufzulöſen, und ihn dazu zu bringen, daß er als das, was er an ſich iſt, als Unglaube ſich bekennt. Ja, dieſe Kriſis kann erſt ſehr ſpät erfolgen, der in der Form des Glaubens erſcheinende Unglaube kann ſehr lange als Glaube ſich geltend machen, bis er endlich in ſeiner wahren Geſtalt hervortritt. Als die unwahren, zum Bewußtſeyn ihres Unglaubens gebrachten Jünger zurückgetreten waren, blieben wenigſtens die zwölf zurück, in deren Namen Petrus den wahren, auf die Worte des Lebens gegründeten Glauben an Chriſtus, als den Sohn Gottes, ausſprach, und doch war unter dieſen zwölf auch Judas. Die Erwähnung des Judas gerade in dieſem Zuſammenhang kann wohl nicht ohne eine nähere Beziehung auf das Vorhergehende gedacht werden, der falſche Jünger neben dem wahren, der διάβολος unter den zwölf, kann nur zum Beweis davon dienen, wie lange Glaube und Unglaube Hand in Hand gehen können, bis ſie endlich auf immer ſich ſcheiden. Auch bei Judas verbarg ſich der Unglaube unter der Hülle des Glaubens: wenn er auch damals, als ſo viele aus Aergerniß über den σκληρὸς λόγος von Jeſu zurücktraten, bei ihm blieb, ſomit nicht dieſelbe intellektuelle Unfähigkeit für das Geiſtige, wie jene, gehabt zu haben ſcheint, ſo war dieß nur ſcheinbar, und es folgt hieraus nur, daß bei ihm das egoiſtiſche Intereſſe, das ihn damals noch mit Jeſu verband, bei aller Unlauterkeit des Willens, um ſo überwiegender war. Auch der unlautere Wille, welcher zuletzt nur zum entſchiedenen Unglauben werden kann, kann ſich ja den Schein des Glaubens geben. Ueberhaupt iſt das intellektuelle und das ethiſche Element des Unglaubens in ſeiner Wurzel immer wieder dieſelbe Unfähigkeit für das Geiſtige, daſſelbe Princip der Finſterniß, derſelbe Gegenſatz gegen das Licht. Wer nicht den rechten Willen zum Glauben hat, hat auch nicht den rechten Sinn für das Geiſtige, und wo es an dieſem Sinne fehlt, da kann auch nicht der rechte Wille zum Glauben ſeyn. In der Unfähigkeit zum Geiſtigen kann eine gewiſſe ſittliche Diſpoſition des Willens zum Glauben vorhanden ſeyn, wie wir an einem Nikodemus ſehen, aber der Wille kann ſich ebenſo gut von dem Objekt des Glaubens völlig abwenden und ſogar in eine feindliche Oppoſition übergehen. In dieſer Beziehung iſt es wohl nicht für zufällig zu halten, daß dieſelben Subjekte, welche Kap. 6. zunächſt nur die am Sinnlichen, Materiellen hängenden Galiläer ſind, auch wieder als Ἰουδαῖοι bezeichnet werden (V. 41. 52). Als Ἰουδαῖοι ſtehen ſie auf dem Punkt, aus ihrer intellektuellen Unfähigkeit für das Geiſtige in den praktiſchen Unglauben überzugehen, welcher die Juden charak-

terisirt. Es ist demnach überhaupt der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube, welcher Kap. 6. geschildert wird. Die dialektische Widerlegung dieses Scheinglaubens ist vollendet, wenn er, seine Krisis an sich selbst vollziehend, sich thatsächlich als Unglaube bekennt.

6. Der dialektische Kampf mit dem Unglauben.
7, 1 f. — 10, 42.

Mit Kap. 7. beginnt ein neuer Abschnitt, welcher bis zum Ende des zehenten Kapitels fortläuft. Der Anknüpfungspunkt ist ein neues Fest, an welchem Jesus in Jerusalem erscheint, das Laubhüttenfest. Um die Mitte desselben (7, 14.) trat Jesus in Jerusalem auf, der Hauptakt seiner Thätigkeit fällt noch auf den letzten Tag des Festes selbst (V. 37.), und wenn auch ungewiß ist, ob das Kap. 8. Folgende sich in unmittelbarem Zusammenhang an das Vorhergehende anschließt, so ist doch jedenfalls die Zeit zwischen dem Laubhüttenfest und dem 10, 22. erwähnten Kirchweihfest der äussere Rahmen, welcher die nun folgende Reihe von Reden und Handlungen zu einem Ganzen zusammenfaßt.

Das Neue, wodurch dieser Abschnitt von dem vorangehenden sich unterscheidet, ist, daß jetzt, nachdem der Unglaube in seinen verschiedenen Formen sich explicirt hat, der radikale Unglaube, der eigentliche Unglaube der Juden, gleichsam der Unglaube im Unglauben es ist, welcher als Gegner im Kampfe Jesu gegenübertritt, um diesen Kampf bis zu seiner letzten Entscheidung fortzuführen. Für diesen Zweck wird vor allem die Stellung, welche Jesus überhaupt dem Unglauben gegenüber hat, in's Auge gefaßt. Jesus steht inmitten einer unglaubigen Welt, alles um ihn her glaubt nicht an ihn, nicht einmal diejenigen, welche den äussern Verhältnissen nach ihm am nächsten standen, nicht einmal seine Brüder schenkten ihm Glauben. So allgemein aber dieser Unglaube ist, so weit sich seine Peripherie erstreckt, so ist doch der Mittelpunkt, in welchem alle seine Radien zusammenlaufen, der Punkt, in welchem er sich selbst in seiner Spitze erfaßt, und von welchem aus er thatkräftig zu wirken strebt, der Unglaube der Juden in Judäa und Jerusalem. In ihnen hat jener allgemeine Unglaube sein eigentliches Princip, die Seele seiner Wirksamkeit, in ihnen wird daher auch erst der Kampf, welchen Jesus überhaupt mit dem Unglauben der Welt zu bestehen hat, zu einem Kampf auf Leben und Tod, denn nur die Juden in Judäa sind es, welche von Anfang an ihn zu tödten suchen. Ist es nun die Aufgabe Jesu überhaupt, den Kampf mit dem Un-

glauben der Welt auf sich zu nehmen, so muß er diesem Unglauben auch in seinem eigentlichen Sitz und Mittelpunkt entgegentreten. Es ist dieß der allgemeine Grund, welcher den Verfasser des Evangeliums bestimmte, Jesum mit dem ersten Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit in Jerusalem auftreten zu lassen, denselben Grund gebraucht er nun zur Motivirung der Reise nach Jerusalem, von welcher hier die Rede ist, da von diesem Zeitpunkt an erst der Kampf Jesu mit dem Unglauben seine volle praktische Bedeutung erhielt. In diesem Sinn läßt der Verfasser, was in dieser Form nur zur Einkleidung zu rechnen ist, von den unglaubigen Brüdern Jesu die Aufforderung an ihn ergehen, sich aus Galiläa nach Judäa zu begeben, damit auch die Jünger, die er haben mußte, wenn er der Messias seyn sollte, nicht blos die, die er damals schon hatte, sondern die, welche er erst in Judäa gewinnen sollte, die Werke sehen, die er thue (um also dort auf dem eigentlichen Schauplatz der messianischen Wirksamkeit durch ächt messianische Werke auch eine ächt messianische Jüngerschaft zu gewinnen). Denn niemand, welcher eine öffentliche Bedeutung zu erhalten suche, könne, was er thue, nur im Verborgenen thun. Wenn er also wirklich solche Werke, welche als messianisch gelten sollen, thue, so solle er sich in dieser seiner messianischen Bedeutung da, wo der Messias allein auftreten könne, offenbaren. Es ist so in diesen den unglaubigen Brüdern Jesu in den Mund gelegten Worten zwar das Motiv der im Folgenden beschriebenen Reise Jesu ausgesprochen, zugleich aber dadurch auch die eigene Art der Ausführung derselben eingeleitet. Daß er das gethan habe, was die Brüder meinen, daß geschehen müsse, wird von Jesus selbst anerkannt, auf der andern Seite aber hält er ihnen entgegen, daß er, weil seine Zeit noch nicht gekommen, und weil er als der Gegenstand des Hasses der Welt, als der wider die Welt zeugende Gesandte Gottes eine ganz andere Bestimmung als sie habe, das, was sie von ihm verlangen, nicht so unmittelbar und schlechthin, wie sie nach ihrer Weise sich vorstellen, geschehen könne. Es kann nur auf mittelbare Weise geschehen, oder es kann, da es sich darum handelt, das, was er an sich ist, auch für das Bewußtseyn des Volks, der Welt, zu seyn, V. 4. mit Einem Worte nur der Weg der dialektischen Vermittlung eingeschlagen werden. Indem er ὐ φανερῶς, ἀλλ᾽ ὡς ἐν κρυπτῷ sich nach Jerusalem begab, und mit Einem Male, ohne daß man wußte, wie er dahin gekommen war, und ohne sogleich als der, der er war, erkannt zu werden, daselbst auftrat, hängt dieß schon mit der Art und Weise zusammen, wie er den nun sich entspinnenden Kampf mit dem Unglauben der Juden eröffnet.

Der allgemeine Gedanke, welcher den zunächst folgenden Streitunterredungen Jesu mit den Juden zu Grunde liegt, ist: so evident der Charakter der Göttlichkeit ist, mit welchem Jesus auftritt, so unwiderstehlich der Eindruck, welchen sein ganzes Auftreten macht, so entschieden ist dagegen der Unglaube, er ist voraus entschlossen, alles zu verwerfen, nichts, was es auch seyn mag, als Beweis der Göttlichkeit Jesu gelten zu lassen: er ist mit Einem Worte der erklärte Widerspruch gegen die messianische Göttlichkeit Jesu. Weil aber, wo der Widerspruch so entschieden, der ganze Gegensatz so unmittelbar und so schroff ist, auch keine dialektische Bewegung möglich ist, so muß, um für eine solche Raum zu gewinnen, der Widerspruch doch immer wieder auf irgend eine Weise motivirt werden, je nachdem die Göttlichkeit Jesu selbst sich bald von dieser bald von jener Seite darstellt. Ist der Eindruck, welchen der ganze Charakter der Göttlichkeit Jesu macht, ein so unwiderstehlicher, so kann sein Auftreten auch dem entschiedensten Unglauben gegenüber nicht ohne alle Wirkung seyn, es muß doch immer wieder wenigstens Einige geben, an welchen das Göttliche, das aus ihm spricht, sich nicht ganz unbezeugt lassen kann (7, 12. 31. 40. 41.); indem aber der weit überwiegende Unglaube keine bessere Meinung dieser Art aufkommen lassen kann, sieht er sich selbst zu einer dialektischen Motivirung seines Widerspruchs genöthigt, er hält sich daher bald an diesen bald an jenen äusserlichen Grund, um das, was für ihn keines weiteren Beweises bedarf, für den Zweck der Widerlegung auch dialektisch zu begründen. Je gehaltloser und nichtiger aber diese dialektischen Argumente sind, desto deutlicher geht hieraus hervor, wie die Dialektik, in welche der Unglaube sich einläßt, nur seine eigene dialektische Widerlegung ist. Dieß ist die eigentliche polemische Tendenz der dialektischen Erörterung zwischen Jesus und den Juden Kap. 7. Es sind drei verschiedene Akte, in welchen Jesus dem Unglauben der Juden entgegentritt, drei Momente, in welchen er gleichsam Schritt für Schritt in der ganzen Göttlichkeit seines Wesens ihnen näher tritt, um die Dialektik ihres Unglaubens sich in sich selbst auflösen zu lassen. Er tritt zuerst ἐν κρυπτῷ vor ihnen auf; so sehr die allgemeine Erwartung auf ihn gespannt ist, so weiß man doch nicht, wer er ist, und woher er kommt, ja, so unbekannt steht er vor ihnen, daß selbst die Aeusserung, an welcher sie ihn als den, der er war, hätten erkennen sollen, die Frage V. 19. τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; nur für eine widersinnige Rede erklärt wird. Hätte man nun denken sollen, sie werden dem Eindruck der Göttlichkeit der Lehre, die er vortrug, um so reiner sich hingeben, und um so bereitwilliger seyn, ihn als Mes-

sias anzuerkennen, weil man ja vom Messias die Meinung hatte, man werde, wenn er komme, nicht wissen, woher er komme, V. 27., so halten sie sich dagegen im Widerspruch mit diesem Kriterium der Messianität daran, daß man ihn nicht als Schüler eines Lehrers kenne, V. 13. Und doch war, wenn es darauf ankommen sollte, auch seine Lehre nicht seine eigene, sondern die Lehre dessen, der ihn gesandt hatte, und sobald man nur bereit war, den Willen Gottes zu thun, konnte man auch seine Lehre als eine von Gott gekommene und nur auf die Ehre Gottes hinzweckende erkennen. Wenn also von dieser Voraussetzung aus nur der als Messias anerkannt werden kann, von welchem man auch weiß, wer er ist, und woher er kommt, so gibt sich Jesus selbst als den, der er ist, zu erkennen. Indem er sie an die von ihm am Sabbath geschehene Wunderheilung, wegen welcher sie ihn zu tödten suchten, erinnert, und ihnen den Widerspruch mit aller Schärfe vorhält, in welchen sie sich in ihrem Eifer für das mosaische Gesetz mit sich selbst verwickeln, will er sie dadurch recht absichtlich auffordern, die Identität seiner Person mit demjenigen, welcher der Gegenstand ihres verfolgungssüchtigen Hasses geworden war, anzuerkennen. Er stellt sich also selbst ihnen als den ihnen wohlbekannten Uebertreter des Sabbathgebotes dar; aber was ist nun ihre Gegenrede? Das gerade entgegengesetzte Kriterium der Messianität wird jetzt von ihnen geltend gemacht, daß er darum der Messias nicht seyn könne, weil man von ihm wisse, wer er sey und woher, vom Messias aber, wenn er komme, niemand wisse, woher er komme. Allein auch dieses Argument hebt sich nur in sich selbst auf. Denn, wenn sie auch wissen, wer er ist, und woher er ist, so wissen sie auch wieder nicht, woher er ist, weil er ja nicht von sich selbst gekommen, sondern in Wahrheit von Einem gesandt ist, welchen sie nicht kennen. Und wie sie nicht wissen, von wem er ausgegangen ist, so wissen sie auch nicht, wohin er geht, und können ihn, wenn sie ihn suchen, nicht finden, weil sie dahin, wo er ist, nicht gehen können. Während also das erste Argument vom Nichtwissen um die Person des Messias zum Wissen von ihm fortgeht, ist bei dem zweiten das Umgekehrte: das Wissen von dem Messias ist auch wieder ein Nichtwissen. Wenn man auch weiß, wer der Messias ist, so weiß man deßwegen doch nicht, wer er wahrhaft ist, und wo sein eigentlicher Ausgangspunkt ist. Wozu also, muß man fragen, hält man sich überhaupt an Bestimmungen, welche ebenso gut zutreffen, als nicht zutreffen, von welchen jede auf ihr Gegentheil führt, die eine die andere aufhebt? An sich können sie freilich keine Kriterien der Messianität seyn, aber es ist ja auch nur der Unglaube,

Der allgemeine Gedanke, welcher den zunächst folgenden Streitunterredungen Jesu mit den Juden zu Grunde liegt, ist: so evident der Charakter der Göttlichkeit ist, mit welchem Jesus auftritt, so unwiderstehlich der Eindruck, welchen sein ganzes Auftreten macht, so entschieden ist dagegen der Unglaube, er ist voraus entschlossen, alles zu verwerfen, nichts, was es auch seyn mag, als Beweis der Göttlichkeit Jesu gelten zu lassen: er ist mit Einem Worte der erklärte Widerspruch gegen die messianische Göttlichkeit Jesu. Weil aber, wo der Widerspruch so entschieden, der ganze Gegensatz so unmittelbar und so schroff ist, auch keine dialektische Bewegung möglich ist, so muß, um für eine solche Raum zu gewinnen, der Widerspruch doch immer wieder auf irgend eine Weise motivirt werden, je nachdem die Göttlichkeit Jesu selbst sich bald von dieser bald von jener Seite darstellt. Ist der Eindruck, welchen der ganze Charakter der Göttlichkeit Jesu macht, ein so unwiderstehlicher, so kann sein Auftreten auch dem entschiedensten Unglauben gegenüber nicht ohne alle Wirkung seyn, es muß doch immer wieder wenigstens Einige geben, an welchen das Göttliche, das aus ihm spricht, sich nicht ganz unbezeugt lassen kann (7, 12. 31. 40. 41.); indem aber der weit überwiegende Unglaube keine bessere Meinung dieser Art aufkommen lassen kann, sieht er sich selbst zu einer dialektischen Motivirung seines Widerspruchs genöthigt, er hält sich daher bald an diesen bald an jenen äusserlichen Grund, um das, was für ihn keines weiteren Beweises bedarf, für den Zweck der Widerlegung auch dialektisch zu begründen. Je gehaltloser und nichtiger aber diese dialektischen Argumente sind, desto deutlicher geht hieraus hervor, wie die Dialektik, in welche der Unglaube sich einläßt, nur seine eigene dialektische Widerlegung ist. Dieß ist die eigentliche polemische Tendenz der dialektischen Erörterung zwischen Jesus und den Juden Kap. 7. Es sind drei verschiedene Akte, in welchen Jesus dem Unglauben der Juden entgegentritt, drei Momente, in welchen er gleichsam Schritt für Schritt in der ganzen Göttlichkeit seines Wesens ihnen näher tritt, um die Dialektik ihres Unglaubens sich in sich selbst auflösen zu lassen. Er tritt zuerst ἐν κρυπτῷ vor ihnen auf; so sehr die allgemeine Erwartung auf ihn gespannt ist, so weiß man doch nicht, wer er ist, und woher er kommt, ja, so unbekannt steht er vor ihnen, daß selbst die Aeusserung, an welcher sie ihn als den, der er war, hätten erkennen sollen, die Frage V. 19. τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; nur für eine widersinnige Rede erklärt wird. Hätte man nun denken sollen, sie werden dem Eindruck der Göttlichkeit der Lehre, die er vortrug, um so reiner sich hingeben, und um so bereitwilliger seyn, ihn als Mes-

dem davidischen Orte Bethlehem könne der Messias kommen. Es ist von
t klar, wie leer und nichtssagend ein so äußerliches Argument da ist, wo
Sache selbst so mächtig spricht, der ganze unmittelbare Eindruck der Per-
lichkeit Jesu ein so gewaltiger, alle Zweifel und Einwendungen nieder-
igender ist, V. 40. 46. (*οὐδέποτε οὕτως ἐλάλησεν ἄνθρωπος, ὡς ὁ ἄνθρωπος*). Es soll also durch Argumente dieser Art, die sich an
äußerliche Bestimmungen halten und immer wieder in Widerspruch mit
selbst kommen (denn wie kann der Messias aus Bethlehem kommen, wenn
n nach V. 27 nicht weiß, woher er kommt?), die Dialektik des Unglau-
s in ihrer ganzen Nichtigkeit dargelegt werden. Um nur in seinem Un-
uben zu beharren, nimmt man zu den gehaltlosesten Gegengründen seine
flucht und scheut sich vor keinem Widerspruch. Wie widersprechend ist es,
für das messianische Kriterium der davidischen Abkunft auf die Schrift
r das Gesetz (V. 42. vgl. 49.) zu berufen und dasselbe Gesetz dadurch zu
treten, daß man einen Menschen verurtheilt, ohne ihn zuvor gehört und
mmt zu haben, was er thut! Wie der Verfasser des Evangeliums hier

seyen; warum wundert man sich nicht ebenso auch darüber, wie Johannes V. 42 den Irrthum bei seinen Lesern veranlassen konnte, Jesus sey nicht wirklich, wie doch die Synoptiker erzählen, in Bethlehem geboren? Wie konnte er einen solchen Irrthum unberichtigt lassen und so gleichgültig dazu schweigen? Die wahre Antwort auf solche Fragen ist, daß man sich hüten muß, bei unserm Evangelisten ein historisches Interesse vorauszusetzen, das er augenscheinlich nicht hat. Hätten die Synedristen wirklich über die vorliegende Sache in einer amtlichen Sitzung so verhandelt, wie der Evangelist erzählt, so könnte man sich in der That
t genug darüber wundern, wie die schriftgelehrten Männer eine mit
nen wohlbekannten Geschichte des A. T. so streitende Behauptung
n konnten: *ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται.* Aber
nur der Evangelist, welcher sie so sprechen läßt, und der
hat auch hier wie sonst nur den Gegensatz zwischen Galiläa
im Auge. Ebenso wäre es, wenn wir den Evangelisten
rischen Schriftsteller zu nehmen haben, unerklärlich, wie
Geburt Jesu in Bethlehem so ignoriren konnte, wie er
r es ist seine Absicht gar nicht, historische Notizen
Jesu zu geben. Die Bestimmung, daß der Messias
nen müsse, gilt ihm
ver Messias kommen
blichen Kriterien der
des Unglaubens
auflösen zu lasse
ist der ganze
fel als jene andere
and wisse, woher
dienen ihm
mität Jesu
Gesichtsp
fassen.

welcher sich derselben bedient, um sich der ihm entgegengehaltenen Motive des Glaubens dialektisch zu erwehren. Indem es ihm für diesen Zweck gleichgültig ist, ob die eine Bestimmung mit der andern streitet, bleibt er zwar in dieser Dialektik, was er an sich ist, der rein negativ sich verhaltende Unglaube, aber es deckt sich dabei zugleich auf, was er seinem wahren Wesen nach ist, daß nämlich nur der Widerspruch das Element ist, in welchem er sich bewegen kann, sobald er aus sich selbst herausgeht, um sich mit dem Objekt, auf das er sich bezieht, auseinanderzusetzen.

In den drei, Kap. 7 beschriebenen, Akten der Selbstdarstellung Jesu schreitet die dialektische Bewegung von einem Moment zu einem andern fort. Wie Jesus in dem ersten Akt ἐν κρυπτῷ auftritt, in dem zweiten παῤῥησίᾳ λαλεῖ, mit der bestimmten lauten Erklärung: κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί, so gibt er sich in dem dritten, am letzten großen Tage des Festes, in der ganzen absoluten Bedeutung seiner Person kund, als denjenigen, in welchem der messianische Geist auf absolute Weise wohnt und von welchem aus in jedem, der an ihn glaubt, Ströme lebendigen Wassers entspringen, V. 36 f. Was erwiedert nun darauf der Unglaube? Kann er auch einem solchen Eindruck der Größe und Herrlichkeit Jesu nicht widerstehen (V. 40), so hat er nun die Einrede bereit, daß Jesus deßwegen der Messias nicht sein könne, weil er aus Galiläa gekommen *), denn nur aus dem Samen David's und

*) V. 40 sind es nur ἄλλοι, welche sagen: μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται; V. 32 aber halten die Synedristen dem Nikodemus mit allem Nachdruck entgegen: ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται. Es ist das Hauptargument, das der Unglaube hier gebraucht, um dem imponirenden Eindruck der Person Jesu V. 37 f. etwas entgegenzusetzen. Bekanntlich verstößt das οὐκ ἐγήγερται gegen die Geschichte. Lücke ist sehr darauf bedacht, die Synedristen und den Johannes zugleich von so schmählichem Irrthum zu befreien, und gibt daher der von Lachmann, übrigens aus unzureichenden Gründen, aufgenommenen Lesart ἐγείρεται den Vorzug. Das sey denkbar, daß die Synedristen ähnlich wie Nathanaël 1, 47. aus der Schrift geschlossen haben, aus dem verachteten Galiläa, der Heidenmark, könne kein Prophet jetzt aufstehen. Wenn aus Galiläa kein Prophet kommen kann, wie viel weniger der Messias! Was wird aber dadurch gewonnen? Mit welchem Grunde kann man behaupten, daß aus Galiläa kein Prophet kommen könne, wenn doch der Geschichte zufolge schon mehrere Proheten aus Galiläa gekommen sind? Der Irrthum bleibt also auch bei der Lesart ἐγείρεται. Ist aber der Irrthum so schmählich, und konnte Johannes den fast unbegreiflichen Irrthum der Synedristen nicht gut erzählen, ohne hinzuzufügen, wie die schriftgelehrten Männer dazu gekommen

aus dem davidischen Orte Bethlehem könne der Messias kommen. Es ist von selbst klar, wie leer und nichtssagend ein so äußerliches Argument da ist, wo die Sache selbst so mächtig spricht, der ganze unmittelbare Eindruck der Persönlichkeit Jesu ein so gewaltiger, alle Zweifel und Einwendungen niederschlagender ist, V. 40. 46. (οὐδέποτε οὕτως ἐλάλησεν ἄνθρωπος, ὡς οὗτος ὁ ἄνθρωπος). Es soll also durch Argumente dieser Art, die sich an rein äußerliche Bestimmungen halten und immer wieder in Widerspruch mit sich selbst kommen (denn wie kann der Messias aus Bethlehem kommen, wenn man nach V. 27 nicht weiß, woher er kommt?), die Dialektik des Unglaubens in ihrer ganzen Nichtigkeit dargelegt werden. Um nur in seinem Unglauben zu beharren, nimmt man zu den gehaltlosesten Gegengründen seine Zuflucht und scheut sich vor keinem Widerspruch. Wie widersprechend ist es, sich für das messianische Kriterium der davidischen Abkunft auf die Schrift oder das Gesetz (V. 42. vgl. 49.) zu berufen und dasselbe Gesetz dadurch zu übertreten, daß man einen Menschen verurtheilt, ohne ihn zuvor gehört und erkannt zu haben, was er thut! Wie der Verfasser des Evangeliums hier

seyen; warum wundert man sich nicht ebenso auch darüber, wie Johannes V. 42 den Irrthum bei seinen Lesern veranlassen konnte, Jesus sey nicht wirklich, wie doch die Synoptiker erzählen, in Bethlehem geboren? Wie konnte er einen solchen Irrthum unberichtigt lassen und so gleichgültig dazu schweigen? Die wahre Antwort auf solche Fragen ist, daß man sich hüten muß, bei unserm Evangelisten ein historisches Interesse vorauszusetzen, das er augenscheinlich nicht hat. Hätten die Synedristen wirklich über die vorliegende Sache in einer amtlichen Sitzung so verhandelt, wie der Evangelist erzählt, so könnte man sich in der That nicht genug darüber wundern, wie die schriftgelehrten Männer eine mit der ihnen wohlbekannten Geschichte des A. T. so streitende Behauptung aufstellen konnten: ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται. Aber es ist ja nur der Evangelist, welcher sie so sprechen läßt, und der Evangelist hat auch hier wie sonst nur den Gegensatz zwischen Galiläa und Judäa im Auge. Ebenso wäre es, wenn wir den Evangelisten als einen historischen Schriftsteller zu nehmen haben, unerklärlich, wie er die wirkliche Geburt Jesu in Bethlehem so ignoriren konnte, wie er V. 42 thut. Aber es ist seine Absicht gar nicht, historische Notizen über die Herkunft Jesu zu geben. Die Bestimmung, daß der Messias aus Bethlehem stammen müsse, gilt ihm nur so viel als jene andere V. 27., daß, wenn der Messias kommen werde, niemand wisse, woher er komme. Diese angeblichen Kriterien der Messianität dienen ihm nur dazu, den Widerspruch des Unglaubens gegen die Messianität Jesu dialektisch sich in sich selbst auflösen zu lassen. Aus dem Gesichtspunkt dieses dialektischen Interesse's ist der ganze Abschnitt aufzufassen.

überhaupt darauf ausgeht, den Widerſpruch, in welchen die Dialektik des Unglaubens ſich mit ſich ſelbſt verwickelt, ſo anſchaulich als möglich zu machen, ſo hebt er noch beſonders den Widerſpruch hervor, in welchen ſie ſich zum Geſetz ſetzen, während ſie doch einzig nur am Geſetz feſthalten wollen. Wo aber der Unglaube ſo entſchieden iſt, ſetzt man ſich über jeden Widerſpruch hinweg, und alle Gründe, deren ſich der Unglaube zu ſeiner Rechtfertigung bedient, werden nur zum Schein vorgebracht, in einer Sache, in welcher der Unglaube in ſeiner innern Selbſtgewißheit keines weitern Zeugniſſes bedarf. Darum iſt die letzte und höchſte Inſtanz, vor welcher alles, was ſonſt geltend gemacht werden mag, zum Schweigen gebracht werden muß, daß noch keiner der Obern, keiner der Phariſäer an ihn geglaubt hat (V. 48). Nicht glauben aber die Oberen und Phariſäer ſchlechthin aus keinem andern Grunde, als weil ſie nicht glauben wollen, und nur der Unglaube das eigentliche Element ihres Seins und Lebens iſt. Der in allen dieſen Wendungen ſich gleich bleibende Unglaube kann ſich nur feindlich, nur rein negativ zu Jeſus verhalten, und es iſt nur der in ſeiner dialektiſchen Bewegung auch wieder ſich ſelbſt hemmende Gang der Verhältniſſe (ὅτι ὅπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ V. 30), daß nicht ſchon jetzt geſchieht, was der nothwendige endliche Ausgang dieſes Kampfes ſeyn mußte.

Mag die viel beſprochene Perikope von der Ehebrecherin (Kap. 8, 1—11.) ächt oder unächt ſeyn, mag ſie, was das wahrſcheinlichſte iſt, aus einem den ſynoptiſchen Evangelien verwandten Kreiſe den Weg in das johanneiſche Evangelium gefunden haben, ſie hat inſofern wenigſtens hier gerade keine unpaſſende Stelle, als ſie ſichtbar ganz darauf angelegt iſt, den Widerſpruch, in welchen die Phariſäer als Gegner Jeſu mit ſich ſelbſt kommen, vor Augen zu ſtellen. Für dieſen Zweck iſt ſie, wie die johanneiſche Darſtellung, aus einem andern als dem rein hiſtoriſchen Intereſſe hervorgegangen. Will man ſie als eine rein hiſtoriſche Erzählung nehmen, ſo wird man nie aus den Schwierigkeiten herauskommen können, in welchen auch die neueſten Erklärer hängen bleiben. Nur wenn man nicht von dem angeblichen Faktum, ſondern von der demſelben zu Grunde liegenden Idee ausgeht, kann das Ganze richtig begriffen werden. Die Hauptidee iſt das die Macht jeder Sünde brechende Bewußtſeyn der eigenen Sündhaftigkeit, gegenüber der von den Phariſäern gegen Jeſus erhobenen Anklage, daß er mit Sündern umgehe, und es mit der Vergebung der Sünden ſo leicht nehme. Die ächt evangeliſche Antwort auf dieſe Anklage iſt: Je mehr einer ſeiner eigenen Sünden ſich bewußt iſt, und das Bedürfniß der

Sündenvergebung anerkennt, desto weniger wird er der Ankläger Anderer seyn können: er muß die Nothwendigkeit der Sündenvergebung auch bei Andern zugestehen. Um dieß recht anschaulich zu machen, wird der Fall einer sehr schweren Sünde vorausgesetzt. Der Gegenstand der Anklage ist eine im Ehebruch ertappte Frau, die Größe der Schuld wird durch die aus dem mosaischen Gesetz bekannte Strafe der Steinigung bestimmt. Daran schließt sich unmittelbar die Frage an, ob denn auch eine solche, eine so schwere Strafe verdienende Sünde schlechthin vergeben werden könne? Dieß scheint den das Verhältniß Jesu zu den Sündern tadelnden Pharisäern eine Unmöglichkeit, auf dem Standpunkt Jesu aber ist dieß sosehr etwas sich von selbst Verstehendes, eine im unmittelbaren Bewußtseyn des Menschen sich aussprechende Gewißheit, daß selbst die Pharisäer sie anerkennen müssen. Die hohe absolute Wahrheit, welche das Bewußtseyn der eigenen Sündenschuld als christliches Princip in sich schließt, kann nicht klarer vor Augen gestellt werden, als durch eine Erzählung, in welcher die Pharisäer als Gegner Jesu gerade in dieser Beziehung zugleich als unwillkürliche Zeugen dieser Wahrheit erscheinen. Je treffender aber diese Erzählung ist, wenn wir sie als den adäquaten Ausdruck einer ächt christlichen Idee nehmen, derjenigen Idee, die der eigentliche Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins ist, je leichter also das geschichtlich Geschehene als bloße Form, als die Einkleidung einer Idee, genommen werden kann, und je größer dagegen die Schwierigkeiten sind, wenn wir die einzelnen Züge als Erzählung historischer Fakta nehmen wollen, desto mehr vereinigt sich hier alles, dem Ganzen eine blos ideelle Bedeutung zu geben. Ist es nur um die Darstellung einer bestimmten Idee zu thun, so läßt sich leicht erklären, wie auch Züge aufgenommen wurden, die zwar an sich gut zur Motivirung des angeblichen Ganges der Sache dienen, historisch betrachtet aber die größte Unwahrscheinlichkeit sind. Wie läßt sich denken, daß Pharisäer das christliche Princip des Bewußtseyns der Sünde auf solche Weise wirklich anerkannt haben, wie hier erzählt wird; daß sie es mit aller Absicht und Kunst darauf anlegten, Jesu eine recht verfängliche Frage zu stellen, und doch sogleich in ihrem eigenen Netze gefangen wurden; daß sie nicht einmal die so nahe liegende Instanz für sich geltend machten, es sey doch ein großer Unterschied zwischen notorischen Sünden, wie ein offenbarer Ehebruch, und den geheimen Sünden des Gewissens? Es ist schon der christliche Standpunkt, die Sünden jeder Art, die offenen, wie die geheimen, unter denselben Begriff der Sünde zu subsumiren. Wie läßt sich daher dieser christliche Begriff der

Sünde bei den Pharisäern voraussetzen? Nur wenn wir die Erzählung nicht aus dem historischen Gesichtspunkt betrachten, ergibt sich auch das Moment der Frage V. 5 ganz einfach. Es ist keineswegs auf das Verfängliche einer religiösen oder politischen Collision abgesehen, sondern die Fragenden haben bei ihrer Frage nur die sündenvergebende Gnade des Evangeliums, die jede auch noch so große Sünde verzeihende Milde Jesu vor Augen. Diese Milde muß doch, ist der Gedanke, von welcher die Erzählung ausgeht, ihre bestimmte Grenze haben, es muß doch auch Sünden geben, die nicht vergeben werden können, auf die nur die Strafe des Gesetzes ihre Anwendung finden kann. Die Antwort aber ist: es gibt keine Sünde, die nicht vergeben werden kann, deren Vergebung man nicht für möglich halten muß, sobald man nur das Bedürfniß der Sündenvergebung anerkennt. Es ist daher eine völlig vergebliche Mühe, wenn man aus der damaligen Criminalpraxis etwas aufsuchen will, woraus ein in den Zusammenhang passender Collisionsfall entstehen konnte. Auch darauf, daß die Steinigung nicht die im mosaischen Gesetz bestimmte Strafe ist, ist kein Gewicht zu legen. Das λιθοβολεῖσθαι ist genannt, als eine bei den Juden sehr gewöhnliche Todesart, und wohl auch, weil es am Besten zu der Pointe der Erzählung paßt, wie sie V. 7 in den Worten: πρῶτος τὸν λίθον ἐπ' αὐτῇ βαλέτω, aufgefaßt ist. Wo kann es deutlicher werden, als an einem solchen Beispiel, wie auf dem Boden der evangelischen Tradition Erzählungen entstanden, welche ungeachtet ihres historischen Aussehens doch keineswegs einen historischen Inhalt haben? Was Lücke zur Vertheidigung der historischen Glaubwürdigkeit der Erzählung sagt, bei aller Dunkelheit und archäologischen Schwierigkeit enthalte sie so viel dem Charakter und den Verhältnissen Jesu Entsprechendes, daß man geneigt werde, sie für ein Stück aus der vulgären, mündlichen Tradition zu halten, welcher ein wirklicher Vorfall im Leben Jesu zum Grunde gelegen, sie sey zu einfach und kurz, um erdichtet zu seyn u. s. w., ist nur das gewöhnliche Gerede über solche Dinge, das freilich nie großen Scharfsinn erfordert, während man da, wo es darauf ankäme, zu sagen, was an der Sache ist, nach allerlei gelehrten Erörterungen die Sache nur auf sich beruhen lassen kann. Denn „bei der Kürze der Erzählung und dem Mangel an genauer Kenntniß der damaligen Criminalpraxis ist unmöglich, bestimmt anzugeben, worin die Collision bestanden habe." Daraus aber, daß Jesus jede Art von Entscheidung über die vorgelegte Frage abzulehnen scheine, soll folgen, daß er die Frage nicht auf den Zusammenhang seiner Lehre bezogen, sondern sie als eine rein bürgerliche

oder politische angesehen habe, womit er nach seiner ganzen Stellung nichts habe zu thun haben wollen. Die Entscheidung, sollte man meinen, liegt doch wohl klar genug vor Augen *).

Nimmt man die Erzählung auf die angegebene Weise, so kann man kein Interesse haben, sie um ihres für anstößig gehaltenen Inhalts willen dem johanneischen Evangelium entweder abzusprechen, oder wohl gar eben deßwegen nur um so mehr aufzudrängen, gestehen aber muß man, daß sie einen mehr synoptischen als johanneischen Charakter hat, darin nämlich, daß gegen

*) Eine Entscheidung sieht Baumgarten-Crusius in der Stelle, aber welche! Die Rede Jesu V. 7 verneine, was jene gefragt hatten. Doch natürlich beziehe sie sich nicht auf das Bürgerliche überhaupt, als solle hier niemand richten und verurtheilen wollen, sondern sie habe, wie die Frage, ihren Sinn in den damaligen Verhältnissen. „Einen Eifer, in altisraelitischer Weise dem Gesetze zu genügen, gegen die bürgerliche Ordnung, einen solchen dürfe sich nur eben der israelitische Mann ohne Tadel beimessen, deren es keinen mehr gebe, wie sehr sich auch alle in der Würde und dem Rechte von Volksmännern gefielen. Die Worte ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι (welche äußerlich besonders vieles gegen sich haben“ — wären sie auch eine Glosse, so würden sie nur beweisen, daß der alte Glossator den Sinn der Perikope besser verstanden hat als der neueste theologische Interpret —) „geben wohl nicht das Rechte. Denn nicht Beschämung habe sie nach der Ansicht des Erzählers hinweggetrieben, — Menschen dieser Art seyen ja beschämt gerade am keckſten, — sondern Furcht vor äußerlicher, politischer Gefahr. Diese sey dadurch größer geworden, daß sie nunmehr nicht blos tumultuarisch, sondern nach Reflexion und mit Absicht hätten handeln müssen.“ Welche Verflachung des ächt evangelischen Sinnes! Das Beste, was über die Perikope zur Vertheidigung der Wahrheit des Berichts, welchen man in ihr finden will, gesagt werden kann, enthält unstreitig die Erörterung, welche Hitzig in seiner scharfsinnigen Abhandlung über Johannes Marcus und seine Schriften, Zürich 1843. S. 205 f. gegeben hat. Wenn aber auch das Moment der von den Pharisäern Jesu vorgelegten Frage so bestimmt werden kann, daß Jesus durch seine Entscheidung im Sinne des Moses sich gegen das vorbehaltene Recht der römischen Obergewalt aufgelehnt haben und straffällig geworden seyn würde, so bleibt doch völlig unerklärlich, wie die Fragenden durch die Antwort Jesu so verblüfft werden konnten, daß ihnen nichts anderes übrig blieb, als sich, Einer nach dem Andern, hinwegzustehlen. So verblüfft werden konnten sie nur, wenn sie sich in ihrem sittlichen Bewußtseyn getroffen fühlten, in ihrem sittlichen Bewußtseyn aber fühlten sie sich getroffen, nur wenn sie nicht die Pharisäer der Wirklichkeit waren, sondern die sittliche Verstocktheit der Pharisäer nach dem Sinn der Perikope nur die Folie für die sündenvergebende Macht des Evangeliums ist.

das Sinnvolle der für ſich ſelbſt ſprechenden ſymboliſchen Handlung, und die einfache ſchlagende Wahrheit, für welche der nur auf den evangeliſchen Gegenſatz von Sünde und Gnade ſich beziehende Ausſpruch jeden auf ſein eigenes ſittliche Bewußtſeyn verweist, das hohe Selbſtbewußtſeyn, das Jeſus von ſich als dem Sohn Gottes hat, ganz zurücktritt.

Um ſo mehr lenkt dagegen der V. 12 f. weiter folgende Inhalt des Kap. wieder in die bekannte Bahn der johanneiſchen Dialektik ein. Es ſoll nicht blos, wie Kap. 7, gezeigt werden, in welchen Widerſpruch der Unglaube der Juden bei jeder dialektiſchen Erörterung, in welche er eingeht, ſich verwickelt, ſondern es werden nun auch die nothwendigen Conſequenzen gezogen, welche aus dem Unglauben ſich ergeben. Jeſus ſpricht als ſein unmittelbarſtes Selbſtbewußtſeyn aus, daß er vom Vater ausgegangen und zum Vater zurückgehe. Wolle man dieſes Zeugniß darum nicht annehmen, weil niemand in ſeiner eigenen Sache ein Zeugniß ablegen könne, und nach dem moſaiſchen Geſetz die rechtskräftige Gültigkeit einer Behauptung auf der Ausſage von wenigſtens zwei Zeugen beruhen müſſe, ſo geſchehe ja dieſer Forderung auch hier Genüge, weil nicht blos er ſelbſt von ſich zeuge, ſondern auch der Vater, der ihn geſendet. Wie kann man aber das Zeugniß des Vaters anerkennen, wenn man nicht einmal weiß, wer der Vater iſt? (V. 19. 27.) Daß der Unglaube der völlige Mangel des wahren Gottesbewußtſeyns iſt, und daß in dieſem Mangel der ganze Gegenſatz zwiſchen dem Obern und Untern, dem Seyn aus dieſer Welt und dem Seyn nicht aus dieſer Welt, zwiſchen dem Sterben in der Sünde, und dem Hingehen zum Vater, liegt, iſt der Hauptgedanke, welcher V. 12 — 19 ausgeführt wird. Wer alſo nicht glaubt, weiß in ſeinem Unglauben auch nichts von Gott, dem Vater, ſein Unglaube hat eben in dieſem Nichtwiſſen von Gott, dem Vater, ſeinen innerſten Grund. Aber nicht blos dieſes Negative macht das Weſen des Unglaubens aus, wer von Gott, dem Vater, nichts weiß, kann auch Gott nicht zum Vater haben, und wer nicht ein Kind Gottes iſt, kann nur ein Kind des Teufels ſeyn. Dieß iſt der Inhalt der folgenden Rede (V. 30 — 58), in welcher alles darauf hinzielt, den Unglauben der Juden auf den Teufel, als Princip der Lüge und des Mordes, zurückzuführen. Wer glaubt, erkennt auch die Wahrheit, und wer die Wahrheit erkennt, wird durch die Wahrheit frei, nämlich von der Sünde. Indem die Juden keine Vorſtellung von dieſer geiſtigen Freiheit haben, ſie fälſchlich von der politiſchen Freiheit verſtehen, glauben ſie ſchon als Kinder Abrahams frei zu ſeyn. Wie können ſie aber als Kinder Abrahams frei ſeyn,

da sie nicht einmal Kinder Abrahams sind? Wären sie ächte Kinder Abrahams, so würden sie ihm auch in seinen Werken ähnlich seyn, und nicht, was Abraham nicht gethan hat, den zu tödten suchen, welcher die von Gott gehörte Wahrheit zu ihnen spricht. Hätten sie Gott zum Vater, so würden sie auch den lieben, der von Gott gekommen ist, würden ihn schon an seiner Sprache als ihren Bruder erkennen. So aber können sie, in ihrer Begierde zu tödten, nur den zum Vater haben, der ein Menschenmörder von Anfang und der Vater der Lüge ist, und können daher auch dem nicht glauben, der die Wahrheit spricht, und weil die Wahrheit Freiheit von der Sünde ist, daß er die Wahrheit spricht, dadurch beurkundet, daß ihn niemand einer Sünde beschuldigen kann. Der Grund des Unglaubens ist der radikale Unterschied, daß, wie er von Gott ist, sie nicht von Gott sind, und darum auch nicht hören können, was er sagt, weil niemand die Worte Gottes hören kann, der nicht aus Gott ist. Wie der johanneische Dialog, statt dialektisch sich fortzubewegen, so oft nur das Mißverständniß zum Hebel seiner Bewegung macht, so läuft auch hier die Unterredung nur an einem neuen Mißverständniß fort (V. 51 f.), ohne daß etwas Wesentliches zum Vorhergehenden hinzukommt. Der Hauptgedanke des Folgenden scheint zu seyn: Wie die Juden lügen, wenn sie Gott ihren Vater nennen, so ist auch, was sie von ihrer Gemeinschaft mit Abraham sagen, ein eitler, falscher Ruhm. Freute Abraham sich des Tages der Erscheinung Jesu als des Messias, wie kann er die als seine Kinder anerkennen, welche in einem so totalen Gegensatz zu dem stehen, dessen er sich freute? Daß der Unglaube der Juden, wie er sich Jesu gegenüber in seiner ganzen feindlichen Opposition zeigt, die Negation alles dessen ist, was zum Inhalt des Gottesbewußtseyns gehört, daß die Juden als Unglaubige auch Unfreie, Knechte der Sünde, weder Kinder Gottes, noch Söhne Abrahams sind, daß sie, weil sie nicht aus Gott sind, eben darum nur das Gegentheil seyn können, Kinder des Teufels, Lügner und Mörder, welche als solche auch an Abraham und an allem, was an seinem Namen hängt, keinen Antheil haben können, dieß ist das Resultat, zu dessen Anerkennung die mit Jesu sich Unterredenden dialektisch sich genöthigt sehen sollen. Der Unglaube soll also dadurch widerlegt werden, daß er in seiner Consequenz auch das negiren muß, was er in seiner Negativität festhalten zu können meint. Die Juden wollen in ihrem Unglauben nichts weniger als irreligiös seyn, es ist ja vielmehr nur der Eifer für ihre Religion, welcher sie zum Unglauben treibt. Daß es sich aber in Wahrheit ganz anders verhält, daß der Unglaube seiner

Natur nach irreligiös ist, soll hier nachgewiesen werden. Der Widerspruch, in welchen er mit sich selbst kommt, ist der vollendetste Widerspruch gegen alles Göttliche, er ist das Princip des Ungöttlichen selbst. Es gibt keinen andern Abschnitt, in welchem die dialektische Polemik gegen den Unglauben der Juden so sehr, wie hier, bis zur äußersten Spitze fortgeht. Das Stärkste, was den Juden gesagt werden kann, ist unstreitig, daß sie nicht, wie sie meinen, Kinder Gottes und Abrahams, sondern Kinder des Teufels sind. Dieß ist also der Gegensatz, in welchem sie in ihrem Unglauben Jesu gegenüberstehen. Was sonst in unserem Evangelium von der Trennung der Menschen in zwei radikal verschiedene Klassen gesagt wird, je nachdem entweder die Liebe zum Licht oder die zur Finsterniß die vorherrschende Richtung ist, ist hier auf den bestimmtesten positiven Ausdruck gebracht.

Unter den Gesichtspunkt derselben dialektischen Polemik, unter welchen der Inhalt der beiden Kapitel 7 und 8 gestellt werden muß, gehört die Kap. 9 folgende Erzählung von der Heilung eines Blindgeborenen. Derselbe Kampf zur Widerlegung des Unglaubens der Juden geht weiter fort, nur darin ändert sich die Scene, daß der Streit nicht, wie Kap. 7 und 8, rein dialektisch fortgeführt wird, sondern ein neues, von Jesu verrichtetes Wunder zu seiner Grundlage hat. Die Kap. 9 erzählte Heilung eines Blindgeborenen hat die größte Aehnlichkeit mit der Kap. 5 beschriebenen Krankenheilung. An dem Einen wie an dem Andern gibt Jesus, wie er als Logos das Princip des Lebens ist, einen Beweis seiner Leben und Gesundheit schaffenden Macht, an dem Blindgeborenen, welcher durch ihn wieder sehend wird, manifestirt er sich zugleich als das Princip des Lichts. Als das Licht der Welt hat er sich schon Kap. 8, V. 12 angekündigt, und 9, 5 schickt er der von ihm verrichteten Wunderheilung die ausdrückliche Erklärung voran, daß er, so lange er in der Welt sey, das Licht der Welt sey. Auf den Begriff des Lichtes, in welchem auch der Begriff der Wahrheit und der Freiheit enthalten ist, werden wir also hier, als auf das höchste Princip, aus dessen Gesichtspunkt die hier sich manifestirende Thätigkeit Jesu zu betrachten ist, zurückgewiesen. Als das Princip nicht bloß des Lebens, sondern auch des Lichts, wie ja das Leben, das in ihm ist, als die ζωὴ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων ist (1, 4), verherrlicht er sich an dem durch ihn sehend gewordenen Blindgeborenen. Ja, dem Blindgeborenen, von welchem hier die Rede ist, ist sogar, wie V. 3 ausdrücklich gesagt wird, diese Schicksalsbestimmung eben dazu geworden, daß an ihm die Werke Gottes offenbar werden, weil Jesus die Werke dessen, der ihn gesendet hat, wirken muß,

so lange es Tag ist, und die Nacht kommt, in welcher niemand wirken kann. Als eine im Dienste des Lichts, zur Manifestation des in ihm wirkenden göttlichen Lichtprincips, geschehene Handlung soll also diese Heilung des Blindgeborenen betrachtet werden *). Wie er als Logos sowohl ζωὴ als φῶς ist, so reflektirt sich in dieser einzelnen Handlung überhaupt die durch das Princip des Lichts bestimmte Seite seiner göttlichen Thätigkeit auf dieselbe Weise, wie jene Krankenheilung Kap. 5 nur als die concrete, bildliche Anschauung seiner lebendig machenden Kraft genommen werden kann. Als Handlungen von solcher Bedeutung müssen sie daher auch dem Widerspruch, welchen der Unglaube der Juden erhebt, ganz besonders unterliegen. Beide haben mit einander gemein, daß sie am Sabbath geschehene Handlungen sind, was nicht blos als ein zufälliger Umstand anzusehen ist, sondern mit der ganzen Tendenz der Handlung auf's engste zusammenhängt. Soll der Unglaube der Juden sich dialektisch expliciren, so muß er etwas haben, woran sein Widerspruch sich halten kann. Als das charakteristische Erzeugniß des Judenthums hängt der Unglaube an allen Formen und Satzungen des Judenthums, er ist auf's engste mit ihnen verflochten, auch das Aeußerlichste ist ihm wichtig genug, um es zu seiner Opposition zu gebrauchen. Darum ist ihm an den bewunderungswürdigsten und wohlthätigsten Wunderheilungen Jesu vor allem dieß das Anstößige, daß sie Verletzungen des Sabbaths sind **), und er baut darauf sogleich das dialektische Argument: Wer ein Sünder ist, kann kein solches Wunderzeichen thun, wie die Heilung eines Blindgeborenen ist, weil Gott einem Sünder seine Macht nicht leihen kann; dieser Mensch ist ein Sünder, weil er den Sabbath nicht hält, also kann er auch das angebliche Wunder

*) Auch Lücke hält wenigstens für sehr wahrscheinlich, daß φῶς εἰμι τοῦ κόσμου V. 5 auf die eben zu verrichtende Heilung des Blindgeborenen anspiele, oder dadurch veranlaßt sey.

**) Die Erklärer wissen nicht zu sagen, was das von Jesu V. 6 mit dem Blindgeborenen Vorgenommene bedeuten soll; es lasse sich, bemerkt Lücke, keine konstante Regel entdecken, wornach Jesus sich bei seinen Heilungen eines natürlichen Mittels bediene oder nicht. Es ist jedoch klar genug, daß diese Verrichtungen hier wenigstens den Zweck haben, der Wunderhandlung eine in die Augen fallende Umständlichkeit zu geben, um sie als ein am Sabbath geschehenes Werk erscheinen zu lassen. Dafür soll sie absichtlich gehalten werden. Auch V. 14 werden diese Verrichtungen mit dem Sabbath in Verbindung gesetzt. In demselben Sinne befiehlt Jesus 5, 8. dem geheilten Kranken: ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου — ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Es gehört wesentlich zu diesen Handlungen, daß sie am Sabbath geschehen.

nicht gethan haben (V. 16). Dieß scheint den ungläubigen Juden so evident, daß sie nicht den geringsten Zweifel darüber haben, das Faktum werde sich, so bald es nur näher untersucht werde, in seiner völligen Nichtigkeit nachweisen lassen. Allein bei aller Mühe, welche sie sich geben, so planmäßig und umständlich sie zu Werke gehen, der Erfolg schlägt, je absichtlicher er herbeigeführt wird, nur um so mehr zu ihrer völligen Beschämung aus. Das Wunder steht, allen dialektischen Argumenten zum Trotz, in seiner faktischen Realität fest (V. 25), und der Mensch, an welchem es geschehen ist, läßt durch kein Mittel, das an ihm versucht wird, das Bewußtseyn sich rauben, daß er ein solches Wunder an sich erfahren hat. Steht aber das Faktum in seiner Realität fest, so gilt die ganz entgegengesetzte Argumentation: Weil seit die Welt steht, nicht erhört worden ist, daß Einer die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat, so hätte der, der dieß gethan hat, es nicht thun können, wenn er nicht von Gott wäre, denn die Sünder erhört Gott nicht, sondern nur die Frommen, die seinen Willen thun (V. 30 — 33). Was helfen also, wenn das Faktum in seiner Realität so wenig angefochten werden kann, alle Argumente, welche das Gegentheil beweisen sollen, sie dienen nur dazu, den Widerspruch des Unglaubens in seiner Nichtigkeit darzustellen, ihn an dem Faktum selbst zu widerlegen. So klar spricht das Faktum für sich selbst, an seiner objektiven, faktischen Realität muß aller Widerspruch der Gegner scheitern. Die Objektivität des Faktums ist jedoch noch aus einem andern Gesichtspunkt zu betrachten. Der eigene Charakter der hier erzählten Wunderheilung zeigt sich auch darin, daß der Blindgeborene, selbst nachdem ihm die Augen schon geöffnet sind, kein bestimmteres Bewußtseyn der Person Jesu hat. Er weiß zwar, daß ein Mensch mit Namen Jesus einen Teig gemacht, seine Augen damit bestrichen und ihn an den Teich Siloah geschickt hat (V 11), er erkennt in ihm einen Propheten (V. 17) und ist fest überzeugt, daß er, wenn er nicht von Gott wäre, ein solches Wunder nicht hätte thun können (V. 33), aber an ihn als den Messias, oder Sohn Gottes, glaubt er erst auf die ausdrückliche Aufforderung Jesu, und die Erklärung, daß der, welchen er gesehen habe, und der mit ihm rede, es sey. Es ist gewiß kaum denkbar, wie sich dem geheilten Blindgeborenen, nachdem er in seiner Reflexion über das Wunder schon so weit gekommen war (vgl. V. 30 — 33), die Anerkennung, daß der Wunderthäter kein anderer als der Messias sey, nicht von selbst aufdringen mußte. Die Wundererzählung verräth demnach auch hierin eine bestimmte Absichtlichkeit, und der Grund, warum die Sache so dargestellt ist, kann wohl

nur darin gefunden werden, daß das Wunder als ein ἔργον θεοῦ vorerst in seiner reinen Objektivität, noch getrennt von seiner subjektiven Beziehung auf die Person Jesu, als des Messias, aufgefaßt werden soll. Selbst wenn es in seiner reinen Objektivität betrachtet wird, trägt es einen Charakter der Göttlichkeit an sich, dessen Anerkennung schon den Glauben an die Person Jesu in sich schließt, wenn auch das bestimmtere Bewußtseyn von der Person Jesu, als des Messias, noch fehlt. Es ist der Glaube in seiner reinen Objektivität, welcher hier geschildert wird, die Empfänglichkeit für das Göttliche, wie sie durch den reinen Eindruck des Göttlichen der ἔργα θεοῦ bestimmt wird, wenn sie auch noch nicht weiß, wer das Subjekt dieser ἔργα ist. Sie hält sich an die Sache selbst, und die Sache selbst ist so unmittelbar göttlich, daß man in der Sache, ohne es zu wissen, auch schon die Person hat. Diese reine Anerkennung des objektiv göttlichen Charakters der ἔργα Jesu stellt sich in dem Blindgeborenen dar. In der Oeffnung seiner Augen geht ihm zugleich das geistige Bewußtseyn der ἔργα θεοῦ auf, er wird auch in diesem Sinne aus einem Blinden ein Sehender, und wenn er nun auch zunächst nur das Bewußtseyn der ἔργα, nicht der Person des Messias hat, ihm also in dieser Beziehung erst noch das Auge geöffnet werden muß, so ist er doch eigentlich als Blinder schon ein Sehender, weil ihm im Grunde nur der Name zu der Sache, deren volles Bewußtseyn er schon hat, noch fehlt, ein Name, der ihm nur genannt werden darf, um den vollen bewußten Glauben an die Person Jesu, als des Messias, zu haben. Er ist also in diesem Sinne als Blinder ein Sehender, und den Gegensatz zu ihm können nur solche bilden, welche bei allem Sehen in Beziehung auf die Person bei allem Wissen von ihr, blind sind in Beziehung auf die Sache, wie dieß von den Pharisäern gilt, welche, ungeachtet sie mit der Person Jesu wohlbekannt sind, sein Thun und Wirken aus eigener Anschauung kennen, bei allem diesem die beharrlichsten Läugner des Göttlichen seiner ἔργα sind. Dieß ist das Gericht, zu welchem Jesus in die Welt gekommen ist, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι, καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται. Die Einen sind die Empfänglichen, welche glauben, ehe sie sehen, oder wissen, was sie sehen, die Andern die Unempfänglichen, welche nicht glauben bei allem, was sie sehen und wissen. Hieraus ergibt sich von selbst, wie die Frage der Pharisäer (V. 40), ob auch sie blind seyen? und die Antwort Jesu: wenn sie blind wären, so hätten sie keine Sünde, weil sie aber sagen, daß sie sehen, so bleibe ihre Sünde, die Pharisäer eben als solche bezeichnet, welche wissentlich und absichtlich als Sehende und Wissende nichts sehen und wissen. Insofern sind sie als Sehende

blind, aber sie sind keine Blinde wie der Blindgeborene, welchem in seinem gleichsam bewußtlosen Bewußtseyn nur der Name für das fehlt, was er schon hat. Sie sind also keine Blinde, weil sie in ihrem Sehen nicht sehen wollen, und sind doch blind, weil sie nichts sehen und anerkennen *). Hierin besteht der Proceß der κρίσις, welchen Jesus als das φῶς τῦ κόσμυ vollzieht, es ist dieselbe Scheidung entgegengesetzter Mächte, von welcher sonst im Evangelium die Rede ist (vgl. 3, 19). Wenn Jesus als das φῶς τῦ κόσμυ die Werke Gottes offenbart, werden die Blinden sehend, und die Sehenden blind, weil die Einen glauben, die Andern nicht glauben. Wie er den Empfänglichen das Auge öffnet und sie sehend macht, so werden die Unempfänglichen, die sehen könnten, aber nicht sehen wollen, ihrer Blindheit überführt. Die Werke Jesu sprechen so laut und so evident die Göttlichkeit Jesu aus, daß nur solche, welche blind seyn wollen, sie läugnen können. Der Unglaube ist die mit offenen Augen für alles Göttliche verschlossene Blindheit, die ihre Wurzel in der Verkehrtheit des Willens hat: er sieht das Göttliche nicht, weil er es nicht sehen will. Indem so die Einen von den Andern, die Blinden von den Sehenden geschieden werden, sind sie eben damit gerichtet und widerlegt. Der Unglaube hat, als die Blindheit der Sehenden, sein Gericht in sich selbst.

Was Kap. 10, wie es scheint, in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sich anschließt, hat kein besonderes Moment für die Verfolgung der Hauptidee des Evangeliums. Die leitende Idee des Abschnitts, das Prädikat, das sich Jesus 8, 12 gibt, daß er das Licht der Welt sey, liegt hier noch weiter zu Grunde. Als das Licht der Welt, das die, die ihm folgen, nicht

*) Wie schief und unrichtig werden die beiden letzten Verse von den Erklärern genommen! Es hat dieß seinen natürlichen Grund darin, daß man das Verhältniß, in welchem der Blindgeborene zu der Person Jesu als des Messias steht, gar nicht beachtet, und so auch die Schlußverse, in welchen doch augenscheinlich die Pointe der ganzen Erzählung liegt, nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Vorangehenden aufgefaßt hat. Nach Lücke sollen die Nichtsehenden die seyn, welche als Unerleuchtete, Blinde, Arme gelten (Matth. 5, 3), die Sehenden dagegen die, welche für Sehende gelten, es aber in Wahrheit nicht sind. V. 41 soll der Sinn seyn: So lange ihr bei aller Blindheit sagt, wir sehen, also die dünkelhafte Selbstverblendung nicht abthut, kann der Unglaube nicht weichen, sondern bleibt. Wie paßt dieß in den Zusammenhang! Von der Selbstverblendung ist ja nirgends die Rede, sondern von der Blindheit des Unglaubens. Darum kann auch ἁμαρτία nicht die Sünde des Unglaubens selbst seyn, sondern nur die Schuld, die dem Unglauben zuzurechnen ist.

im Dunkeln irregehen läßt, sondern auf den rechten Weg der Wahrheit und des Lebens führt (8, 12), bezeichnet sich Jesus als den wahrhaftigen Hirten im Gegensatz gegen die Pharisäer, welche als Blinde, als solche, die mit sehenden Augen selbst nicht sehen wollen, auch keine Führer des Volks seyn können. Der Begriff des wahren und rechten, oder des guten Hirten wird nach seinen wesentlichen Merkmalen dargelegt. Der gute Hirte, der Hirte, wie er seinem Begriff nach seyn soll, ist nicht nur kein Räuber und Dieb, sondern auch kein bloßer Miethling. Zum Wesen des guten Hirten gehört, daß er in dem Wohl der Heerde sein eigenes, höchstes Interesse erkennt, sich selbst mit der Heerde Eins weiß. Das Verhältniß des Hirten und der Schaafe ist ein Verhältniß der Identität, der Hirte erkennt die Schaafe als die Seinen, und die Schaafe erkennen den Hirten als den Ihrigen, und dieses Verhältniß des Hirten und der Schaafe ist wesentlich begründet in dem Verhältniß, in welchem der Hirte als der Sohn zu dem Vater steht. Wie er mit dem Vater Eins ist, so ist er auch Eins mit den Seinen. Aus diesem Ineinanderseyn des Bewußtseyns beider, welches praktisch zur Liebe wird, geht der höchste Beweis der aufopfernden Liebe hervor, daß er sein Leben läßt für die Schaafe. Wie der Hirte sein Selbstbewußtseyn in das Bewußtseyn der Heerde dahingibt, sich selbst über der Heerde vergißt, so gibt er auch sein Leben für sie hin. Dieses theoretische und praktische Einssein des Hirten mit der Heerde ist der vollkommenste Gegensatz zu dem äußerlichen Verhältniß des Miethlings. Miethlinge dieser Art sind die Pharisäer. Zur genaueren Auffassung des Zusammenhangs dieses Abschnitts mit dem Vorhergehenden ist nicht zu übersehen, wie schon Kap. 9 an die Stelle der Ἰουδαῖοι, welche Kap. 8 wenigstens noch das Hauptsubjekt sind, die Φαρισαῖοι treten (9, 13. 15. 16. 40). Mit den Pharisäern ist sogleich auch der Begriff von Häuptern und Führern des Volks gegeben. Indem Jesus sich ihnen in dieser Eigenschaft entgegenstellt, setzt er die vorangehende Bestreitung des Unglaubens der Juden in dieser speciellen Beziehung fort. Zugleich scheint der Evangelist bei der Stellung, welche er der Gleichnißrede vom guten Hirten hier gerade gibt, auch die Absicht zu haben, nachdem zuvor die Person gegen die Werke zurücktrat, nun auch wieder die Aufmerksamkeit auf die Person zu lenken.

Auch in den weiteren Inhalt Kap 10. V. 22 f. greift noch die Allegorie vom guten Hirten ein, obgleich ein Zeitraum von mehreren Monaten dazwischen liegt, und wie richtig bemerkt worden ist, nur der Evangelist das zuvor Gesagte so unmittelbar gegenwärtig haben konnte. Ein neues Fest heißt

Jesum, der übrigens auch in der Zwischenzeit sich nicht weiter entfernt hatte, auf's Neue in Jerusalem auftreten, aber der kurze Abschnitt V. 22—42 gibt sich selbst ganz als Schluß eines größern Hauptabschnitts. Die V. 24 so dringend an Jesum gemachte Frage spannt nur die Erwartung auf die bevorstehende Entscheidung des bisherigen Kampfs. Wie um den Juden auch noch diesen Widerspruch, in welchen sie mit ihrem eigenen Gesetz kommen, vorzuhalten, werden sie auf die Stelle Ps. 82, 6 verwiesen, und wie um sich mit ihnen vollends auseinanderzusetzen, wird ihnen die letzte Proposition gestellt, daß sie, wenn sie ihm auch nicht um seiner Person willen glauben wollen (κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε V. 38, auf sein Wort, die Versicherung, daß er mit dem Vater Eins sey), weil sie ja an der von ihm behaupteten Einheit mit dem Vater so großen Anstoß nehmen, und weil ja auch der Natur der Sache nach der Glaube an die Person den Glauben an die Werke zur Voraussetzung haben zu müssen scheint, doch um der Werke willen glauben sollen. Daß die Werke einen so objektiv göttlichen Charakter an sich tragen, daß ihn nur der entschiedenste, rein negative Unglaube läugnen kann, wird hiemit zum Schlusse als das aus dem Vorangehenden sich ergebende, thatsächlich feststehende Resultat hervorgehoben.

In den Schlußversen Kap. 10. V. 40—42 schließt der Evangelist selbst seine bisherige Darstellung in ihrer Einheit und Vollendung ab. Der dialektische Verkehr Jesu mit den Juden, seine Bestreitung ihres Unglaubens geht hier zu Ende. Offenbar in der Absicht, um vom Ende auf den Anfang zurückzuweisen, und diesen Haupttheil des Ganzen als geschlossen zu bezeichnen, läßt der Evangelist Jesum an den Ort zurückgehen, wo Johannes zuerst taufte, und wo für Jesus selbst der Ausgangspunkt seines öffentlichen Auftretens und Wirkens war. Das den Leuten jener Gegend in den Mund gelegte Urtheil, Johannes habe zwar kein σημεῖον gethan, aber alles, was er von Jesu gesagt, sey wahr, ist der Rückblick auf die bisher gegebene Darstellung des Lebens Jesu. Aber was hat denn der Täufer vorausgesagt, was jetzt schon als durch den Erfolg bestätigt in seiner Erfüllung vor Augen lag? Es können nur die Aussprüche gemeint seyn, in welchen er auf die ihn selbst weit überragende Größe des nach ihm Kommenden hingewiesen hatte. In dieser den Täufer weit hinter sich zurücklassenden Größe hatte sich also Jesus durch sein ganzes bisheriges Wirken kund gethan. Das aber, was den Täufer von Jesus trennt, und ihn wesentlich von ihm unterscheidet, ist in den bemerkenswerthen Worten ausgedrückt, Johannes habe kein σημεῖον gethan. Der charakteristische Unterschied

zwischen Jesus und dem Täufer besteht daher in den σημεῖα, und wir haben somit die ganze bisherige Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu aus dem Gesichtspunkt der σημεῖα zu betrachten. Die Bestimmung des Täufers war nur, Jesum anzukündigen und von ihm zu zeugen, der von ihm Angekündigte und Bezeugte selbst aber mußte sich in seiner Größe und Herrlichkeit kund thun, es mußten von ihm gleichsam Strahlen ausgehen, in welchen sich die innere Göttlichkeit seines Wesens äußerlich reflektirte. Dieß sind die σημεῖα, welche Jesus that; sie sind die äußern Zeichen dessen, was er an sich, nach der innern Bedeutung seiner Person ist, die ἔργα θεοῦ, in welchen sich sein göttliches Wesen und Wirken manifestirt. Als einzelne Handlungen sind sie auch nur einzelne Reflexe, in welchen die absolute Bedeutung der Person in die äußere Erscheinung heraustritt, es stellen sich in ihnen immer nur einzelne Seiten und Momente der Persönlichkeit Jesu dar, in je höherem Grade nun in einem σημεῖον sich die Totalität seines göttlichen Wesens darlegt, je adäquater einer der Grundbegriffe, welche das Wesen des Logos konstituiren, wie die Begriffe ζωή, φῶς, in ihm zur Anschauung kommt, so daß das σημεῖον als einzelner Akt nur zum verschwindenden Moment der absoluten göttlichen Causalität wird, desto höher steht das σημεῖον als ein ἔργον θεοῦ, aber bei aller Göttlichkeit des Inhalts der ἔργα θεοῦ steht doch der Glaube um der ἔργα willen niedriger, als der Glaube an die Person und das unmittelbare Wort (vergl. 10, 38. 4, 50). Man darf es nie vergessen, absolute Bedeutung hat im johanneischen Evangelium nur die Person Jesu, als die Einheit des Sohnes mit dem Vater, alles andere, alles, wodurch Jesus sich manifestirt, sein ganzes göttliches Thun und Wirken, soll nur zur Vermittlung dienen zwischen dem Bewußtseyn des endlichen Subjekts und dem absoluten Inhalt, mit welchem es sich im Glauben an die Person Jesu erfüllen soll. Wenn daher, wie hier von dem Evangelisten geschieht, das ganze öffentliche Leben und Wirken Jesu unter den Gesichtspunkt der σημεῖα gestellt wird, so ist die Hauptfrage, um welche es sich handelt, wie sich das Bewußtseyn der Menschen, als Glaube und Unglaube, zum absolut Göttlichen der Person Jesu verhält. Dieß ist der wesentliche Inhalt des bisher erörterten Haupttheils des Evangeliums. In diesem Sinne wird also von Johannes in seinem Unterschied von Jesus gesagt, er habe kein σημεῖον gethan. Σημεῖα machen den Hauptinhalt des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu, wie es vorliegt, aus, weil sein ganzes Leben nur dazu da ist, den Glauben an seine Person zu bewirken. Die σημεῖα sind daher die eigentliche Substanz der evangelischen Geschichte des Johannes, an wel-

cher alles Uebrige hängt, die Hauptmomente, um welche sich der ganze Fortschritt der Handlung bewegt, das fortgehende Thema aller Reden. Mit einem σημεῖον beginnt das öffentliche Auftreten Jesu, und wenn der Evangelist am Schlusse des Abschnitts 10, 38 den Glauben an die ἔργα verlangt, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύητε, ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ, κἀγὼ ἐν αὐτῷ, so haben wir hier auch am Schlusse wieder den Begriff der σημεῖα. Alle von Jesu verrichteten ἔργα θεῦ, die den wesentlichen Inhalt der Geschichte seines Lebens ausmachen, sind in ihrer Beziehung zum Glauben σημεῖα. In den σημεῖα legt sich daher sein ganzes öffentliches Leben und Wirken dar, und der Evangelist geht so, indem er am Schlusse dieses Haupttheils seiner Geschichte das Ganze zusammenfaßt, mit Recht auf den Begriff des σημεῖον zurück.

7. Die Auferweckung des Lazarus. Der Uebergang zu der Leidens- und Todesgeschichte. Die letzte Krisis des Unglaubens.

Kap. 11. 12.

Mit Kap. 10. V. 40—42. hat also der Evangelist den die σημεῖα betreffenden Theil seiner evangelischen Geschichte geschlossen? Und doch folgt unmittelbar darauf ein neues σημεῖον von größter Bedeutung. Ausdrücklich wird die Auferweckung des Lazarus in die Klasse der σημεῖα gesetzt (11, 47. 12, 18. 37). Es ergibt sich hieraus jedoch nur dieß, daß dieses neue σημεῖον aus einem andern Gesichtspunkt zu betrachten ist, als die bisherigen, wie auch sogleich zu sehen ist. Es ist nicht Gegenstand einer Discussion mit den Juden, wie dieß bei andern σημεῖα der Fall ist; es knüpft sich keine längere Rede Jesu an dasselbe an, wie dieß sonst gewöhnlich geschieht. Dagegen sind die praktischen Folgen, welche es hat, um so wichtiger, es steht im engsten Zusammenhang mit der endlichen Entscheidung des Schicksals Jesu, der mächtige Eindruck, welchen das letzte und größte aller σημεῖα auf die ganze jüdische Nation macht, führt die große Katastrophe herbei. In dieser hohen Bedeutung steht es als ein auf eigene selbstständige Weise in den Zusammenhang des Ganzen eingreifendes Moment zwischen der Reihe der σημεῖα auf der einen, und der Leidens- und Todesgeschichte auf der andern Seite.

In der Geschichte der Auferweckung des Lazarus steht die historisch-kritische Betrachtung unsers Evangeliums auf dem Punkt, auf welchem die Frage über den historischen Charakter desselben bis zu ihrer äußersten Spitze ausläuft. Es gibt neben der Differenz über den Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Jesu, ob Jesus gleich anfangs in Jerusalem auftrat, oder erst später, keinen

andern Beſtandtheil der evangeliſchen Geſchichte, bei welchem es von ſo großem Intereſſe iſt, ſich darüber zu verſtändigen, ob die hiſtoriſche Wahrheit auf der Seite der ſynoptiſchen Evangelien, oder auf der des vierten Evangeliums iſt. Die Frage iſt nämlich keineswegs blos dieſe, ob ſich mit Lazarus das von unſerem Evangeliſten erzählte Wunder zugetragen habe, ſondern das angebliche Faktum greift in den ganzen Gang der Entwicklung des Schickſals Jeſu ſo bedeutend ein, daß man von demſelben eine ganz andere Anſicht erhält, je nachdem man entweder dem ſynoptiſchen Bericht folgt, oder der Darſtellung des vierten Evangeliſten. Der letztern zufolge lag die nächſte und unmittelbarſte Veranlaſſung zur Gefangennehmung und Verurtheilung Jeſu in der großen Bewegung, welche das Wunder der Auferweckung des Lazarus unter der ganzen, damals zu Jeruſalem verſammelten, Volksmenge verurſachte. Die Synoptiker wiſſen nicht nur nichts von einem hiſtoriſchen Zuſammenhang dieſer Art, ſondern ſie ſchweigen auch ganz über das Faktum ſelbſt, das ſo wichtige Folgen hatte, zum deutlichen Beweis, daß ſie auf einem ganz andern hiſtoriſchen Boden ſtehen. Es blieb ihnen ſomit nicht blos ein zufälliger Umſtand unbekannt, welcher bei dieſer Kataſtrophe mitwirkte, es fand, wie ſie die Sache darſtellen, überhaupt kein Ereigniß dieſer Art ſtatt, das möglicher Weiſe eine ſolche Wirkung hätte haben können, und es zeigt ſich daher auch in ihrer Darſtellung nirgends eine Stelle, bei welcher man ſich veranlaßt ſehen könnte, ein ſolches Motiv vorauszuſetzen, ja nicht einmal die Möglichkeit, die eine Darſtellung mit der andern zu vereinigen. Die ganze Situation iſt eine weſentlich andere. Wie ſollen wir alſo eine ſo ſchwierige Frage zur Entſcheidung bringen? Allein die Schwierigkeit, in welcher man ſich hier befindet, liegt ja einzig nur darin, daß man, ohne auf den ganzen Zuſammenhang zu ſehen, in welchen die beiderſeitigen Darſtellungen verflochten ſind, die eine der andern gegenüberſtellt, wie wenn es ſich nur darum handelte, hier gerade auf dieſem einzelnen iſolirten Punkte entweder den einen Bericht dem andern ſchlechthin vorzuziehen, oder beide Berichte irgendwie zu combiniren. Gibt es irgend einen Punkt, auf welchem ſich die Unmöglichkeit mit aller Evidenz herausſtellt, eine ſo wichtige Frage auf einem andern Wege zu erledigen, als nur auf demjenigen, auf welchem man ſtets das Ganze vor Augen hat, in den Geiſt und Charakter des johanneiſchen Evangeliums, der Compoſition, aus welcher es hervorgegangen iſt, eingeht, und das Verhältniß, in das es ſich von Anfang an zu den ſynoptiſchen Evangelien ſetzt, mit aller Genauigkeit beachtet, ſo iſt es gewiß hier. Die Löſung darf hier nicht erſt geſucht werden, ſie liegt von ſelbſt auf dem in

der Entwicklung des Zusammenhangs des Evangeliums schon durchlaufenen Wege, und nur die falsche Scheu, ein Resultat anzuerkennen, dessen sämmtliche Prämissen schon gegeben sind, könnte hier den einzig richtigen Gesichtspunkt verrücken.

Zweierlei kommt hier vor Allem in Betracht:

1. Es ist durchaus undenkbar, daß die Synoptiker eine solche Begebenheit, wenn es sich mit ihrer faktischen Realität so verhielt, wie nach dem vierten Evangelium angenommen werden zu müssen scheint, mit völligem Stillschweigen übergangen haben. Wäre sie ihnen auch als Wunder nicht wichtig genug gewesen, um sie in ihre evangelische Darstellung aufzunehmen, sie hätten sie doch wegen des so bedeutungsvollen Zusammenhangs, in welchem sie mit dem Schicksal Jesu stand, unmöglich unbeachtet lassen können. Welche Vorstellung müßten wir uns von den Synoptikern als historischen Schriftstellern, von ihrer Kenntniß der evangelischen Geschichte, ihrem historischen Beurtheilungsvermögen, überhaupt von ihrer Fähigkeit, einen historisch-getreuen, der Sache adäquaten Bericht zu geben, machen, wenn sich denken ließe, eine ebenso offenkundige als folgenreiche Begebenheit habe ihrer Aufmerksamkeit völlig entgehen können? In der That, wäre in diesem Punkt die historische Wahrheit schlechthin nur auf der johanneischen Seite vorauszusetzen, die synoptische Darstellung der evangelischen Geschichte müßte nicht blos hier, sondern im Ganzen, in allen ihren Theilen, den historischen Glauben unrettbar verlieren. Es bleibt daher dabei, wie längst gesagt worden ist, übergangen haben können die Synoptiker die Geschichte der Auferweckung des Lazarus nur aus dem Grunde, weil sie nichts von ihr gewußt haben. Wie können sie aber, muß sogleich weiter gefragt werden, nichts von ihr gewußt haben, wenn sie wirklich so geschehen ist, wie sie von unserem Evangelisten erzählt wird? Ihr Nichtwissen läßt sich nur daraus erklären, daß sie für sie nicht existirte, wie konnte sie aber nur für sie nicht existiren, wenn sie für das ganze jerusalemische Publikum eine solche Publicität hatte? Der Schluß aus dem Stillschweigen derer, welche nothwendig von einer Sache wissen mußten, auf die Nichtexistenz derselben drängt sich hier mit aller Nothwendigkeit auf, und es gibt keinen Weg, auf welchem sich ein solches Stillschweigen auch nur nothdürftig erklären ließe. Man erwäge nur, wie sich auch die neuesten Erklärer des johanneischen Evangeliums aus dieser Schwierigkeit herauszuhelfen suchen. „Mir scheint", sagt Lücke nach der Widerlegung einer Reihe der unhaltbarsten Meinungen, „daß die synoptische Leidensgeschichte ursprünglich allein, und auf populäre Weise

wenig pragmatiſch erzählt wurde, daß ſie mit dem Einzuge in Jeruſalem anfing, und unbekannt mit der innern und geheimen Geſchichte des Synedriums und ſeiner Machinationen, nur die auffallendſten Scenen und Reden Jeſu eben ſeit ſeinem Einzuge hervorhob und zuſammenſtellte. Ganz anders Johannes, welcher nicht nur Zeuge des Wunders in Bethanien war, ſondern auch mehr als irgend ein anderer ſeiner Mitjünger die geheime und innere Geſchichte des Synedriums und ſeiner wachſenden Feindſchaft gegen den Herrn kannte. Selbſt, wenn die Erweckung des Lazarus nichts weiter bewirkt hätte, als den Entſchluß des Synedriums, Jeſum zu tödten, ſo würde Johannes, dem ſehr daran lag, die Kampfesgeſchichte Jeſu mit der jüdiſchen Welt recht in's Licht zu ſetzen, die in dieſer Hinſicht ſo wichtige Erzählung nicht haben auslaſſen können. Als Wunder an ſich und einzeln betrachtet, ohne Kenntniß der genauern perſönlichen Verhältniſſe und Umſtände, verlor ſich die Erzählung leicht unter der Menge der übrigen Wundererzählungen. Wir haben davon in den drei erſten Evangelien eine zum Theil zufällige Auswahl. Während alſo auf dieſe Weiſe unſere Erzählung in die vulgäre Evangelientradition nicht aufgenommen wurde, konnte Johannes ſie weder vergeſſen noch verſchweigen" *). Alles dieß iſt nur eine Reihe der willkürlichſten Vorausſetzungen. Als eine zufällige Auswahl können die ſynoptiſchen Wundererzählungen nur in dem Falle angeſehen werden, wenn man vorausſetzt, es ſeyen außer den von den Synoptikern erzählten Wundern noch andere Wundererzählungen vorhanden geweſen, und zwar namentlich die johanneiſchen. Allein dieß iſt ja eben die Frage, ob die johanneiſchen Wunder als wirklich geſchehene, und in der Tradition vorhandene angeſehen werden können, indem ja gerade ein Wunder von ſolcher Bedeutung, wie das der Auferweckung des Lazarus, mit der ſynoptiſchen Tradition ſich auf keine Weiſe in Einklang bringen läßt. Daß Johannes als Augenzeuge erzähle, iſt, wie die kritiſche Frage ſteht, eine bloße Vorausſetzung. Daß Johannes als Augenzeuge Verfaſſer des Evangeliums ſey, iſt nichts an ſich feſtſtehendes, ſondern es ſoll dieß erſt auf dem Wege der hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchung feſtgeſtellt werden, indem man mit Recht vorausſetzt, daß ein Augenzeuge einen hiſtoriſch glaubwürdigen Bericht gebe. Es kann daher nur aus der überwiegenden Wahrſcheinlichkeit der hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit auf die Augenzeugenſchaft geſchloſſen werden, nicht aber umgekehrt. Ebenſo unhaltbar iſt der von Lücke angenommene Unterſchied zwiſchen einer mehr pragmatiſchen, und einer mehr populären Erzählungsweiſe. Warum ſollen denn nicht auch die

*) Comm. Thl. II. S. 476.

Synoptiker im Stande gewesen seyn, wenn die Auferweckung des Lazarus wirklich ein so bedeutendes Moment der Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu gewesen wäre, dieß auf einfache, natürliche Weise zu erzählen? Man sieht eigentlich gar nicht, wie hier, wo es sich nur um Offenkundiges, in seinem Zusammenhang klar vor Augen Liegendes handelt, der Begriff des Pragmatischen seine Anwendung finden soll. Was erfahren wir denn durch den Pragmatismus des Johannes aus der geheimen Geschichte der Machinationen des Synedriums? Nichts, was nicht damals jedermann in Jerusalem wissen konnte, und was auch Jesu und seinen Jüngern nicht unbekannt bleiben konnte, wenn er in Folge dieser neuen Wendung seiner Sache sich veranlaßt sah, sich mit seinen Jüngern in die Stadt Ephraim zurückzuziehen (12, 54). Und wenn dieser Pragmatismus bei Johannes damit zusammenhängen soll, daß er selbst Zeuge des Wunders in Bethanien war, so gilt ja dieß auch von den übrigen Aposteln, bei welchen Jesus seinen Zweck sehr schlecht erreicht hätte, wenn er doch, wie Johannes selbst ausdrücklich sagt (11, 15), das Wunder eben in der Absicht that, daß sie glauben. Hatten sie also irgend einen Antheil an der synoptischen Tradition, und ein solcher kann doch wohl nicht geläugnet werden, so bleibt durchaus räthselhaft, wie sie ein so bedeutendes Moment völlig unbeachtet lassen konnten.

Aus dem Stillschweigen der Synoptiker ist demnach mit Recht zu schließen, daß eine Begebenheit dieser Art nicht wirklich stattgefunden hat. Aber

2. auch in der Tradition kann eine solche Wundererzählung nicht als mythisches Erzeugniß entstanden seyn. Dieselben Gründe, welche der Annahme entgegenstehen, daß die Synoptiker die Kunde einer solchen Begebenheit gehabt haben, ohne sie mitzutheilen, lassen auch nicht annehmen, daß es eine mythische Tradition dieser Art gab. Wäre einmal eine solche Wundererzählung auch nur als Mythus Bestandtheil der evangelischen Tradition gewesen, sie hätte den Synoptikern nicht unbekannt bleiben können, und wenn sie sie kannten, hätten sie sie nicht verschweigen können. Es ist gegen alle Wahrscheinlichkeit, daß die Sage von einem Wunder von solcher Bedeutung, welchem man noch überdieß einen so wichtigen Einfluß auf die Katastrophe Jesu zuschrieb, nur eine, auf einen ganz engen Kreis beschränkte Lokalsage blieb. Schon in dieser Hinsicht reicht die mythische Ansicht hier keineswegs aus, das Räthsel zu lösen, sie ist aber auch darum völlig unstatthaft, weil überhaupt die Voraussetzung als unbegründet erscheint, die Differenzen des johanneischen Evangeliums von den synoptischen seyen auf eine von der synoptischen Tradition verschiedene Quelle

mythiſcher Sagen zurückzuführen. Die Strauß'ſche Auffaſſung dieſes Theils der evangeliſchen Geſchichte hat daher eine auffallende Lücke. Auf der einen Seite behauptet Strauß auf's Beſtimmteſte, daß die Erweckungsgeſchichte des Lazarus als die wie innerlich unwahrſcheinlichſte, ſo äußerlich am wenigſten beglaubigte anzuſehen ſey, und zwar, was das Letztere betrifft, hauptſächlich aus dem Grunde, weil die ſynoptiſche Wunderauswahl, wenn ſie nicht bis zum Verſtandloſen zufällig geweſen ſeyn ſoll, ein ſolches Wunder nicht verloren haben könne. Auf der andern Seite ſoll nun aber doch der von Strauß gegebene poſitive Nachweis, daß leicht auch ohne hiſtoriſchen Grund die Sage, Jeſus habe Todte erweckt, ſich bilden konnte, auch von der Erweckungsgeſchichte des Lazarus gelten. Sie wäre alſo eine auf mythiſchem Grunde entſtandene Sage geweſen, wie kann ſie aber auch nur als mythiſche Sage Beſtandtheil der evangeliſchen Tradition geweſen ſeyn, wenn das Stillſchweigen der Synoptiker in dieſem Falle völlig unerklärlich bleibt?

Kann ſomit die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus weder als eine wirkliche Geſchichte, noch als eine mythiſche Sage angeſehen werden, ſo werden wir mit ihr ganz auf unſern Evangeliſten ſelbſt zurückgewieſen. Soll das Räthſel nicht völlig ungelöst bleiben, wie eine ſolche Erzählung eine Stelle in der evangeliſchen Geſchichte finden konnte, ſo kann ſie nur aus denſelben Elementen abgeleitet werden, aus welchen die ganze Entſtehung und eigenthümliche Geſtaltung unſeres Evangeliums zu erklären iſt. Unter dieſen Geſichtspunkt ſtellt ſie ſich ſelbſt, ſobald wir den Beziehungen nachzugehen wiſſen, durch welche ſie uns ſelbſt auf den innern Organismus des Evangeliums zurückführt.

Es iſt ſchon früher bemerkt worden, wie natürlich es ſich denken läßt, daß die Sache Jeſu zuletzt die Wendung nahm, welche ſie nach den Synoptikern nimmt, wenn ihrer Darſtellung zufolge die Reiſe, welche die Kataſtrophe herbeiführte, die einzige war, welche Jeſus nach Jeruſalem unternahm. Die ſynoptiſche Darſtellung läßt die Reihe der Begebenheiten in einem Zuſammenhang ſich entwickeln, welcher für ſich ganz befriedigend iſt, alles, was man, um den einfachen Gang der Sache noch beſſer zu motiviren, aus dem ſogenannten Pragmatismus des Johannes in ſie hineinlegen zu müſſen glaubt, hat ſie gar nicht nöthig, ja es erſcheint ſogar nur als etwas Fremdartiges und Störendes. In der johanneiſchen Darſtellung geſtaltet ſich ſchon darum alles ganz anders, weil Jeſus von Anfang an vorzugsweiſe Jeruſalem zum Schauplatz ſeiner öffentlichen Thätigkeit macht; er tritt wiederholt in Judäa und in

Jeruſalem auf, verweilt längere Zeit wenigſtens in der Nähe Jeruſalems, geht ab und zu, und iſt eigentlich daſelbſt ganz zu Hauſe. Gefahrdrohend iſt zwar ſein dortiger Aufenthalt ſchon in ſehr früher Zeit (5, 18.), aber ſo oft auch die Gefahr droht, und ſo bedenklich es zu ſeyn ſcheint, ſich ihr auf's Neue auszuſetzen, ſie geht doch immer wieder glücklich vorüber, und dem Evangeliſten iſt es nicht einmal ſehr darum zu thun, genauer zu motiviren, wie es möglich war, dem immer wieder ſich erneuernden Haſſe der Juden, und einer ſo gefährlichen Verwicklung der Verhältniſſe ſich immer wieder zu entziehen. Man ſieht wohl, auf dieſelbe Weiſe, wie es ihm wiederholt gelang, ſeinen Feinden zu entgehen, hätte es ihm auch noch ferner gelingen können, dieſelbe Scene konnte ſich ebenſo gut noch an mehreren Feſten wiederholen; wenn nicht zuletzt der bloße Zufall in's Mittel treten ſollte, konnte nur ein auſſerordentliches Ereigniß, ein Wunder, das ihn in weit höherem Grade, als es bisher der Fall war, zum Gegenſtand der öffentlichen Aufmerkſamkeit und Theilnahme, ſo wie des Argwohns und Haſſes ſeiner Feinde machen mußte, die entſcheidende Kataſtrophe herbeiführen. Dazu eignete ſich aber kein anderes Wunder ſoſehr, als ein Wunder der Auferweckung. In der innern Oekonomie des Evangeliums, in der Art und Weiſe, wie es ganz darauf angelegt iſt, an den Wundern Jeſu, wie ſie eine fortgehende Reihe von Manifeſtationen ſeiner δόξα bilden, den Unglauben der Juden bis zu ſeiner äuſſerſten Spitze ſich ſteigern zu laſſen, liegt der Grund, warum die Geſchichte der Auferweckung des Lazarus in unſerem Evangelium gerade dieſe Stellung und Bedeutung hat. Die johanneiſchen Wunder ſind als σημεῖα und ἔργα θεοῦ die Centralpunkte, in welchen die von der Perſon Jeſu ausgehenden Strahlen ſeiner göttlichen Größe und Herrlichkeit, wie in einem Brennpunkte ſich ſammeln und concentriren. Was in den ſynoptiſchen Evangelien, welche unſerem Evangeliſten den geſchichtlichen Stoff für ſeine Darſtellung liefern, in den verſchiedenen Wundererzählungen, die ſie enthalten, auf einzelnen Punkten zerſtreut auseinanderliegt, iſt hier gleichſam unter gewiſſe Kategorien gebracht; in jedem dieſer Wunder reflektirt ſich ein höherer allgemeiner Begriff, in welchem die abſolute Bedeutung der Perſon Jeſu in einer beſtimmten Form zum Bewußtſeyn kommt, deßwegen haben dieſe Wunder eine gewiſſe typiſche und ſymboliſche Bedeutung, der äuſſere geſchichtliche Hergang, in welchem die Wunderhandlung ſich vollzieht, iſt gleichſam nur die Form für den Inhalt, welchen ſie in ſich darſtellt. Man nehme die verſchiedenen Hauptwunder, an welchen der dialektiſche Verkehr Jeſu mit den Juden fortgeführt wird: jedes derſelben iſt eigentlich nur

das Thema, das in der an den Wunderakt sich anknüpfenden Rede ausgeführt wird, und der Inhalt der Rede selbst ist das Göttliche der Person Jesu, wie es als das Objekt des Glaubens und Unglaubens nach dem Gegensatz der Principien, auf welchen in der physischen und ethischen Welt alles zurückzuführen ist, die Menschen in zwei wesentlich verschiedene Klassen scheidet. In der Geschichte der Kap. 5. erzählten Krankenheilung wird die in dem Wunder sich äussernde göttliche Thätigkeit Jesu unter dem Gesichtspunkt seiner lebendig machenden Macht aufgefaßt, welche auch die richtende ist, weil nur der, der sein Wort hört und an den, der ihn gesendet hat, glaubt, das ewige Leben hat, und nicht in das Gericht kommt, sondern vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist. In dem Speisungswunder Kap. 6. stellt er sich als das göttliche Lebensprincip dar, das aber nur die in sich aufnehmen können, um das Leben zu haben in sich selbst, welche das harte Wort, daß man das Fleisch des Menschensohns essen und sein Blut trinken müsse, zu fassen wissen. In der Heilung des Blindgeborenen Kap. 6. manifestirt er sich als das Licht der Welt, das seine richtende und scheidende Macht dadurch in der Welt ausübt, daß die Blinden sehend, und die Sehenden blind werden. So ist jedes dieser Wunder als eine neue Manifestation der göttlichen Größe und Herrlichkeit Jesu ein neues Moment des in seinem ganzen öffentlichen Leben und Wirken sich vollziehenden Processes des Glaubens und Unglaubens. Aber noch ist dieser Proceß nicht bis zu seiner letzten Spitze hindurchgedrungen. Er kann sich nur in demselben Verhältniß entwickeln, in welchem sich die göttliche δόξα Jesu manifestirt. Diese hat sich nun zwar schon in ihrer lebendig machenden, vom Tode zum Leben erweckenden Macht an dem von Jesu Kap. 5. geheilten Kranken kund gethan, aber es war doch nur ein Kranker, der das Objekt ihrer Wirkung war. Sollte sie in ihrer absoluten Macht sich zeigen, so durfte auch das Größte, was auf diesem Gebiet möglich war, nicht ausbleiben, die Auferweckung eines Todten, welcher schon ganz der Gewalt des Todes und Grabes anheimgefallen war. Mit diesem größten aller Wunder die Reihe der σημεῖα zu schließen, mußte sich der Evangelist auch dadurch veranlaßt sehen, daß die synoptischen Evangelien in den Todtenerweckungen, die sie erzählen und als eine eigene Klasse der Wunder Jesu aufführen, ihm noch einen neuen Stoff darboten, welchen er in seiner steigernden und amplificirenden Weise für seine Darstellung zu verwenden hatte. Aber auch dieses Wunder ist ganz nur als die concrete, bildliche Anschauung der absoluten Größe und Göttlichkeit Jesu zu nehmen, die äussere Handlung, in welcher es sich darlegt, ist nur die Explikation der

Idee, auf welche alles Einzelne zu beziehen ist. Das göttliche Lebensprincip, mit welchem Jesus identisch ist, gibt sich dann erst in seiner wahren, affirmativen Bedeutung zu erkennen, wenn es sich auch in seiner den Tod negirenden, in sich aufhebenden Macht bethätigt. Was Jesus selbst sowohl im Bewußtseyn dieser Idee, als auch im Hinblick auf seine eigene Auferstehung, deren vorbildliche Anschauung der gestorbene und auferstandene Lazarus ist, sagt 11, 25.: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird, auch wenn er stirbt, leben, und jeder der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben," ist der substanzielle Inhalt, um welchen es allein zu thun ist, zu welchem sich alles Andere nur als die äussere, zufällige, zwar versinnlichende, aber im Grunde unwesentliche Form verhält, deren der Glaube in seiner innern Selbstgewißheit nicht bedarf, weil er glaubt auch ohne zu sehen. Je größer aber das Wunder ist, je herrlicher sich in ihm die göttliche δόξα Jesu offenbart, desto mehr muß es nun auch mit der Opposition des Unglaubens zur letzten entscheidenden Krisis kommen. Es konnte jetzt nicht mehr an einem Widerspruch genügen, welcher nur in einer endlosen Debatte sich hinzog, und beide Theile immer wieder in demselben Gegensatz einander gegenüberstehen ließ; er mußte zu einem praktischen Resultat führen. In dem Ausspruch, welchen der Hohepriester aus Veranlassung des Aufsehens, das die Auferweckung des Lazarus erregte, that, liegt schon die ganze Entscheidung des Schicksals Jesu. Der Unglaube feiert in ihm seinen höchsten Triumph, aber es spricht sich in seinem Siege zugleich die ganze Negativität seines Wesens aus. Der bedeutungsvolle Ausspruch sagt es selbst, daß der Unglaube, indem er sein Ziel erreicht, nur realisiren konnte, wovon er selbst das Gegentheil wollen mußte. Der in dem Kampfe Jesu mit dem Unglauben der Juden sich vollziehende Proceß hat so seinen Verlauf genommen, aber es ist nur die Eine Seite dieses Processes, die hier vor uns liegt, das Resultat, das er erreicht hat, ist schon im Begriff, sich selbst wieder aufzuheben.

Wenn man die Geschichte der Auferweckung des Lazarus mit dem Gedanken betrachtet, in ihr eine wahre und wirkliche Geschichte zu haben, so wird man in jedem Falle in drei Stellen darüber bedenklich werden müssen, daß die vorausgesetzte Wirklichkeit sich gleichsam von selbst in bloßen Schein auflösen will, bei dem Gebete Jesu (11, 41.), bei den Thränen, welche er selbst um den Gestorbenen weint (V. 35.), und bei dem Ausspruch (V. 4.), daß die Krankheit nicht πρὸς θάνατον sey. Ein Gebet, in welchem man Gott sagt, daß man für sich selbst nicht zu beten brauche, daß man nur aus Rücksicht auf

Andere, aus Accommodation bete, iſt nur ein Scheingebet; Thränen, die man um einen Geſtorbenen vergießt, welchem man mit der Gewißheit der Wiederbelebung naht, können nicht der Ausdruck eines wahren, ächt menſchlichen Mitgefühls ſeyn; vor allem aber weiß man nicht, was man von einem Geſtorbenen halten ſoll, welcher nur dazu geſtorben iſt, um nicht πρὸς θάνατον zu ſterben. Dieſer letztere Punkt verdient noch etwas näher erwogen zu werden. Der zweideutige Ausſpruch V. 4. hat hauptſächlich die Anſichten der Erklärer von dem Wunder ſchwankend gemacht. Hat man jedoch den Geiſt und Charakter des Evangeliums richtig aufgefaßt, ſo kann man nicht im Zweifel darüber ſeyn, daß die Stelle nur ſo zu nehmen iſt: die Krankheit werde nicht den Tod zur Folge haben, ſondern nur dazu dienen, die Herrlichkeit Gottes, daß nämlich der Sohn Gottes durch ſie verherrlicht werde, zu offenbaren. Jeſus ſpricht alſo hier ſogleich die Abſicht aus, den Tod wenigſtens nicht zum wirklichen, bleibenden Tod werden zu laſſen, ſondern ihn durch die Wiedererweckung des Geſtorbenen wieder aufzuheben, und nur hieraus läßt es ſich erklären, warum er nach der erhaltenen Nachricht von der Erkrankung des Lazarus noch zwei Tage an demſelben Orte verweilte, und erſt, nachdem Lazarus geſtorben war, ſich nach Bethanien begab, wo er erſt am vierten Tage nach dem Tode des Lazarus ankam. Er wollte ja, wie er V. 15. ausdrücklich zu den Jüngern ſagt, um ihres Glaubens willen ſo handeln; um ſich in ſeiner ganzen δόξα zu zeigen, wollte er nicht blos einen Kranken heilen, ſondern einen ſchon Geſtorbenen wieder vom Tode erwecken. Abſichtlich ließ er alſo den Lazarus erſt ſterben, um ihn wiedererwecken zu können. Daran hat man nicht mit Unrecht Anſtoß genommen. „Wollte er," ruft Lücke *) aus, „den Freund erſt ſterben laſſen, um durch die Erweckung des Todten deſto glorreicher verherrlicht zu werden? Nimmermehr! So willkürlich und eigenſinnig hat der große Helfer in der Noth, der edelſte Menſchenfreund, nie gehandelt!" Und doch hat er hier ſo gehandelt, aber freilich nur bei unſerem Evangeliſten, zu deſſen eigenthümlicher Darſtellungsweiſe auch dieß gehört, die Wunder Jeſu nicht, wie wir es bei den Synoptikern finden, erſt im Falle des wirklichen Bedürfniſſes, zur Abhülfe in der Noth, ſondern einzig nur um der Wunder ſelbſt willen geſchehen zu laſſen, ſofern ſie σημεῖα der δόξα ſeyn ſollen. Darum bietet ſich das Objekt, an welchem das Wunder geſchieht, nicht blos zufällig dar, ſondern es iſt von Anfang an nur dazu da, Objekt einer Wunderhandlung zu ſeyn. So muß auch Lazarus abſichtlich ſterben, damit an ihm das

*) In der zweiten Ausgabe ſeines Commentars, Thl. II. S. 376.

Wunder der Wiedererweckung geſchehen kann, wie von demſelben teleologiſchen Geſichtspunkt aus der Evangeliſt den Blindgeborenen Kap. 9. in der Abſicht blind geboren werden läßt, damit er durch ein Wunder Jeſu ſehend gemacht werden kann. Denn nicht deßwegen iſt er, wie Jeſus 9, 3. ſagt, blind geboren worden, weil er, oder ſeine Eltern, geſündigt haben, ſondern damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden, d. h. um der Gegenſtand dieſes beſtimmten Wunderaktes zu ſeyn. Aus dieſer Eigenthümlichkeit unſeres Evangeliums iſt es daher auch zu erklären, daß die Wunder Jeſu gewöhnlich mit der beſtimmten, vorauserklärten Abſicht geſchehen, ein Wunder zu thun, wie 2, 4. 9, 3. 11, 4., und namentlich auch 6, 6., wo die Vergleichung mit den ſynoptiſchen Parallelſtellen dieſen Unterſchied der johanneiſchen und der ſynoptiſchen Wunder beſonders klar vor Augen ſtellt. Es darf wohl mit Recht behauptet werden, daß eine ſolche Darſtellungsweiſe nur einem Schriftſteller eigen ſeyn kann, welcher es ſich zur Aufgabe macht, nicht blos einfach das Geſchehene zu erzählen, ſondern alles, was er zum Gegenſtand ſeiner Darſtellung macht, einer beſtimmten Idee unterzuordnen, und dieſe Idee durch alles hindurchblicken zu laſſen, ſo daß der äußere geſchichtliche Hergang im Grunde nur der Reflex der Idee iſt. Weil demnach die Wunder Jeſu die σημεῖα ſeiner δόξα ſeyn ſollen, muß alles, woran ſie ſich äußerlich geſchichtlich darlegen, für dieſen Zweck berechnet ſeyn, alles zielt nur darauf hin, ſie in dieſer Bedeutung klar vor Augen zu ſtellen. Wie iſt es aber anders möglich, als daß unter dieſem teleologiſchen Geſichtspunkt des johanneiſchen ἵνα das geſchichtlich Gegebene verſchiedene Modifikationen erleiden mußte? Ja, ſelbſt die Vorausſetzung kann nicht zu kühn ſeyn, daß einem Schriftſteller, welcher in ſeine Compoſition ſo deutlich hineinſehen läßt, die geſchichtliche Erzählung auch nur als die bloße Form zur Darſtellung der Ideen, in deren Anſchauung er lebte, dienen konnte. Oder wäre denn ein ſolcher Schriftſteller ſeinem wahren Geiſte nach aufgefaßt, wenn man an ihn die Forderung machen wollte, nichts anders zu ſeyn, als hiſtoriſcher Referent?

Um dieſe Anſicht von den johanneiſchen Wundern, und insbeſondere dem Wunder der Auferweckung des Lazarus nicht ungerecht zu beurtheilen, darf man ſie nur mit den Anſichten vergleichen, welche neueſtens im rein apologetiſchen Intereſſe aufgeſtellt worden ſind. In dieſem Intereſſe treffen Schweizer und Lücke bei aller Verſchiedenheit ihrer Meinungen zuſammen. Schweizer *) will das Ereigniß aus der mehr als je gedrückten Lage Jeſu und

*) A. a. O. S. 155 f.

seiner psychologischen Stimmung erklären. Er habe sich weder in Judäa, noch in Galiläa sicher gesehen. In dieser Lage habe er aber gleichwohl das Bewußtseyn gehabt, daß sein Werk Gottes Werk sey, und siegen müsse. Das psychologisch natürlichste Ergebniß eines solchen Bewußtseyns in solcher Lage sey die zuversichtliche Erwartung göttlichen Beistands und gewisser Rettung aus so trostlosem Zurückgedrängtseyn. Dieser Zuversicht habe sodann ein äußeres Ereigniß entsprochen, das an sich kein eigentliches Wunder sey. Das Wunder wäre also nur das Zusammentreffen des Umstands, daß Lazarus blos scheintodt war, mit der Zuversicht, mit welcher Jesus das Grab öffnen ließ. Die Theilungshypothese scheidet so auch hier, was sich nicht rationalistisch denken läßt, als die falsche Zugabe eines magischen Wunderglaubens aus; und was sie stehen läßt, rechtfertigt sie mit dem Worte des Dichters sich getröstend, daß es im Menschenleben Augenblicke gebe, wo eine Frage frei stehe an das Schicksal *). Mag auch ihr Urheber noch so ernstlich gegen die Voraussetzung protestiren, daß die Wunderscheu solche Hypotheseu erzeuge **), der Augenschein widerlegt seine Behauptung. Wir stehen somit wieder, sagt Lücke mit Recht, auf dem Punkt der ältern rationalistischen Wundererklärung, welche die historische Wahrheit der Erzählung bis auf die Wunder anerkennt. Hier kehrt dann die Frage wieder, ob das biblische Wunder überhaupt denkbar sey oder nicht? Wer diese zu bejahen vermag, setzt Lücke hinzu, bekommt durch den neueren kritischen Proceß am Ende wieder das Recht, die johanneische Erzählung bei aller Undeutlichkeit einzelner Momente im Ganzen für durchaus glaubwürdig zu halten. Auch diese letztere apologetische Bemerkung mag der Schweizer'schen Hypothese gegenüber in ihrem vollkommenen Rechte seyn; wenn aber mit dieser schließlich ausgesprochenen Ansicht die ganze Untersuchung über das Wunder der Auferweckung des Lazarus geschlossen seyn soll, in welche unbestimmte Weite wird die ganze Frage, um welche es sich handelt, hinausgestellt? Denn nicht um die Frage über die Möglichkeit des Wunders kann es hier zu thun seyn, sondern, wie man auch hierüber urtheilen mag, nur um die bestimmte Frage, ob ein Wunder, wie es hier vor uns liegt, in diesem Zusammenhang, in einem Evangelium, das einen solchen Charakter an sich trägt, und in einem solchen Verhältniß zu den synoptischen Evangelien steht, als historische Thatsache angesehen werden kann. Wer darauf keine andere Antwort zu geben weiß, als

*) A. a. O. S. 159.
**) A. a. O. S. 96.

nur jene ganz allgemeine und abstrakte, läßt ebendamit die eigentliche, den bestimmten concreten Fall betreffende Frage, völlig unerledigt.

Nach der Auferweckung des Lazarus läßt der Evangelist Jesum in Folge des allgemeinen Aufsehens, das das Wunder erregte, um sich nicht selbst der auf ihn gerichteten öffentlichen Aufmerksamkeit auszusetzen, an einen entlegenen Ort sich zurückziehen. Aber nur auf kurze Zeit kann er dem raschen Gange, welchen nun die Entscheidung seiner Sache nimmt, sich entziehen. Unmittelbar darauf sehen wir ihn wieder in Bethanien zu der auch von den Synoptikern nur auf andere Weise erzählten Salbung sich einfinden. Das Eigenthümliche der johanneischen Darstellungsweise ist, daß an Bethanien hier alles angeknüpft wird, Bethanien der Ausgangspunkt für die jetzt erfolgende Katastrophe ist. Es kommt daher hier nur darauf an, diese untergeordnete Differenz auf die Hauptdifferenz zu beziehen, welche in diesem Theile der evangelischen Geschichte zwischen unserm Evangelisten und den Synoptikern stattfindet. Darum kann auch die Scene des Einzugs in Jerusalem keine andere, als die von den Synoptikern geschilderte seyn. Was hauptsächlich die Annahme eines doppelten Einzugs veranlaßte, ist, daß während die Synoptiker Jesum unmittelbar von Jericho aus nach Jerusalem ziehen lassen, unser Evangelist Bethanien zum Ausgangspunkt des Einzugs in Jerusalem macht, was, wie leicht zu sehen ist, mit der Bedeutung zusammenhängt, welche die Auferweckung des Lazarus für die Entwicklung des letzten Schicksals Jesu in unserm Evangelium hat. Die Auferweckung des Lazarus ist der Hauptpunkt, von welchem aus die ganze Reihe dieser Ereignisse sich entwickelt. Sie ist die Ursache des Herausströmens des Volkes von Jerusalem nach Bethanien, und der ganzen großen Bewegung, die in die versammelte Festmenge kam, und die feierliche Scene des Einzugs zur Folge hatte. Wollte also der Evangelist diese Scene aus der synoptischen Tradition aufnehmen und mit ihr das eigenthümliche Moment seiner Darstellung, die Auferweckung des Lazarus, in Verbindung bringen, von welchem andern Punkte hätte der Einzug schicklicher ausgehen können, als von Bethanien? So fällt erst recht in die Augen, welche Wichtigkeit das Ereigniß in Bethanien hat, wie es schon die Hauptkatastrophe selbst in sich schloß. Mit dem Einzug in Jerusalem ist Jesus auf den Punkt gestellt, auf welchem er der Macht des Unglaubens seiner Feinde unterliegen soll. Aber sein Tod ist nach dem Gesichtspunkt, unter welchem er in unserm Evangelium von Anfang an gestellt wird, nur der Moment seiner Verherrlichung. Es ist die Stunde gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werden soll

12, 23. Daß der Evangelist hier gerade auf die Bedeutung des Todes Jesu hinweist, zeigt, mit welcher Consequenz er sie festhält, wie er auf sie den Blick immer wieder gerichtet wissen will. Aber wie kommt denn in diesen Zusammenhang die Erwähnung der die Bekanntschaft Jesu wünschenden Hellenen? Es ist dieß nur ein unserm Evangelisten angehörender Zug, nur um so mehr aber wird sich in ihm die eigenthümliche Tendenz seines Evangeliums ausdrücken. Wie sehr ist aber diese auch von Strauß verkannt in dem über diesen Abschnitt gefällten Urtheil! Es fehle, sagt Strauß, der johanneischen Erzählung nicht blos an Bestimmtheit, sondern an Uebereinstimmung mit den umgebenden Verhältnissen und mit sich selbst. Wo Jesu Antwort auf das Gesuch der Hellenen bleibe, und wo diese selber hinkommen, wisse niemand; die plötzliche Beklemmung Jesu und die Bitte um eine Ehrenerklärung von Seiten Gottes seyen nicht gehörig motivirt. Ein solches Gemisch unzusammengehöriger Theile sey aber immer das Kennzeichen eines sekundären Produkts, eines zusammengeschwemmten Conglomerats, und so scheine denn der Schluß gerechtfertigt, daß in der johanneischen Erzählung die beiden synoptischen Anekdoten von der Verklärung und vom Seelenkampf zusammengeflossen seyen. Habe dem Verfasser des vierten Evangeliums die Sage, wie es scheine, schon ziemlich verwaschen und nur in unbestimmten Umrissen, von jenen beiden Vorfällen Kunde zugeführt, so haben ihm leicht, wie sein Begriff von δοξάζειν diese Zweiseitigkeit von Leiden und Herrlichkeit habe, beide sich vermengen können u. s. w. So muß man allerdings urtheilen, wenn man denselben Maßstab der historischen Kritik, nach welchem die synoptischen Evangelien in ihrem Verhältniß zur historischen Wahrheit gemessen werden, auch an das vierte Evangelium anlegt. Historisch betrachtet ist gewiß der ganze Abschnitt 12, 20 — 36, sehr unmotivirt und unklar, und wenn man alle Differenzen dieser Art zwischen dem vierten Evangelium und den drei ersten nur aus einer Verschiedenheit der traditionellen Sage erklären zu können [illegible] so müßte unstreitig dem vierten Evangelisten eine sehr trübe Quelle zugeflossen seyn. Allein der Evangelist will auch hier nicht als historischer Berichterstatter genommen seyn, und selbst auf die Auktorität einer von der synoptischen Tradition unabhängigen Quelle macht er keinen Anspruch, sondern er hat auch hier, wie sonst, die synoptischen Evangelien vor sich gehabt, aber ihre Erzählungen von der Verklärung und dem Seelenkampf Jesu als bloßes Material für seine ideelle Darstellung sich angeeignet. Daß der Moment, in welchem Jesus sein Leiden und seinen Tod in unmittelbarster Nähe

vor ſich ſah, auch der erhebendſte Moment ſeiner Verklärung war, iſt der Gedanke, welcher hier dargeſtellt werden ſollte. Verklärt werden aber konnte Jeſus nur wenn er als Meſſias oder Sohn Gottes anerkannt wurde. Wie war aber an eine ſolche Verklärung in dem Augenblicke zu denken, wo der Unglaube der Juden in ſeiner ganzen Uebermacht hervortrat, und im Tode Jeſu ſeinen höchſten Sieg errungen zu haben ſchien? Allein, was im unglaubigen Judenthum nicht möglich war, verwirklichte ſich um ſo mehr in der glaubigen Heidenwelt. Auf die in ihr erſtehende Gemeinde hat der Evangeliſt ſchon wiederholt das vom Unglauben der Juden getrübte Auge hingewandt. Aus ihr kommen die andern Schaafe, welche Jeſus in der Gleichnißrede vom guten Hirten zu ſeiner Heerde führen zu müſſen verſichert, und wenn der Evangeliſt den prophetiſchen Ausſpruch des Hohepriesters, daß Jeſus für das Volk ſterben müſſe, dahin berichtigt und erweitert, daß er nicht blos für das Volk ſterben ſollte, ſondern um die zerſtreuten Kinder Gottes zur Einheit zu vereinigen, ſo gab er dadurch deutlich zu verſtehen, wie wichtig ihm dieſe Bedeutung des Todes Jeſu war. Aus ſeinem Tode erſt ſollte die Gemeinde der Gläubigen erſtehen, weil, wie Jeſus ſelbſt in dem vorliegenden Abſchnitt im Hinblick auf ſeine Verklärung ſagt, das Samenkorn, wenn es nicht in die Erde fällt und in ihr erſtirbt, allein bleibt und nur, wenn es ſtirbt, viele Früchte bringt. So fällt demnach in den Hellenen, deren Erſcheinung in jedem Fall dazu dient, das glaubige Heidenthum zu repräſentiren (weßwegen von ihrem Geſuch, ſobald es vorgebracht iſt und ſie dadurch eingeführt ſind, nicht weiter die Rede iſt), der verklärte Blick Jeſu auf die zu ſeiner Verherrlichung beſtimmte Sphäre. Er ſieht in ihr ſchon über ſeinen Tod hinaus, gleichwohl konnte ihm die natürliche Empfindung des Todes hier, wo er ihm ſo nahe ſtund, nicht ganz fremd bleiben, die augenblickliche Bangigkeit, welche ſich ſeiner Seele bemächtigt, hat hier dieſelbe Bedeutung, wie bei den Synoptikern der Seelenkampf in Gethſemane, nur konnte dieſer Scene hier, wo das δοξάζεσθαι ſoſehr das Ueberwiegende iſt, nicht daſſelbe Gewicht [illegible]n werden. Sie wird daher nur in leichteren Umriſſen, als eine momentane Veränderung der Gemüthsſtimmung vor Augen geſtellt, und dagegen um ſo größerer Nachdruck auf die Erhörung des Gebets gelegt, in welchem Jeſus auch bei den Synoptikern um die Abwendung dieſer ſchweren Stunde bittet. Das die δόξα Vermittelnde, der Tod mit ſeinen Schreckniſſen, tritt gegen die δόξα zurück, und um dieſe um ſo anſchaulicher zu machen, erhalten hier die von den Synoptikern geſchilderten, in unſerm Evangelium aber bisher noch unerwähnt

gelassenen Verklärungsscenen noch ihre Stelle. Es erfolgt eine Erscheinung, in welcher der Vater Jesum ebenso verherrlicht, wie nach den Synoptikern bei der Taufe, und auf dem Verklärungsberge, als Jesus gleichfalls schon im Begriff ist, seinem Leiden entgegenzusehen, durch eine vom Himmel ertönende, das göttliche Wohlgefallen über ihm aussprechende Stimme *). Es ist das Wohlgefallen Gottes über das schon vollbrachte und das noch zu vollbringende Werk. Wie schon das Bisherige die Verherrlichung des göttlichen Namens war, so sollte sein Tod nur ein Moment derselben Verherrlichung seyn. Je übergreifender die Macht der Finsterniß ist, desto mehr muß dem Glauben zur objektiven Gewißheit werden, daß der Tod nur der Durchgangspunkt zur δόξα ist. Das Hauptmoment des ganzen Abschnitts ist die Spannung des Gegensatzes, in welchem der Tod und die δόξα, die Macht der Finsterniß und die Macht des Lichts, einander gegenüberstehen.

Nun erst, nachdem die bevorstehende große Katastrophe auf diese Weise eingeleitet ist, schließt der Evangelist den ganzen, auf die öffentliche Thätigkeit Jesu sich beziehenden, Abschnitt seiner evangelischen Geschichte vollends ab, indem er das Resultat hervorhebt, das alle jene σημεῖα, die der Hauptgegenstand der bisherigen Darstellung waren, und zu welchen zuletzt auch noch das große σημεῖον der Auferweckung des Lazarus hinzukam, hatten: es ist mit Einem Worte der Unglaube der Juden, jener Unglaube, welchen wir bisher in seinen verschiedenen Gestalten hervortreten und zu seiner Spitze sich steigern sahen. Woher also der so entschiedene und so allgemeine Unglaube, welcher, wenn er auch nicht in Allen auf dieselbe positive Weise sich bethätigt, in Manchen sogar nur ein aus Menschenfurcht verläugneter Glaube ist, doch in Allen auf demselben Mangel der Liebe zum Göttlichen beruht (12, 42. 43)? Was so mächtig in die Geschichte eingreift, was eine so charakteristische Erscheinung eines ganzen Volkes ist, kann nichts Zufälliges seyn, weil der Gegensatz der Principien, in welchen in der physischen und ethischen Welt Alles hineingestellt ist, so sehr es auch die freie That jedes Einzelnen seyn mag, daß er gerade zu dem Einen oder dem Andern sich bestimmt, dieser allgemeine Gegensatz selbst eine göttliche Ordnung ist. Nur der Unglaube ist also das Resultat der ganzen Manifestation der δόξα Jesu, aber nichts desto weniger bleibt der ganze Inhalt seiner Lehre und Wirksamkeit in seiner objektiven Wahrheit und

*) Daß die Verklärungsscene und die Scene in Gethsemane hier combinirt sind, zeigt besonders der Engel 12, 29. Es ist der Luc. 22, 43. zu seiner Stärkung vom Himmel gekommene Engel.

seiner absoluten Bedeutung stehen. Alles Heil, alle Gemeinschaft mit Gott wird nur durch ihn vermittelt. Wer an ihn glaubt, glaubt in ihm an den, der ihn gesendet hat, und wer ihn sieht, sieht den, der ihn gesendet hat. Er ist als das Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht in der Finsterniß bleibe. Und wer sein Wort hört, und nicht glaubt, ein solcher hat, weil er selbst nicht gekommen ist, die Welt zu richten, sondern zu beseligen, seine richtende Macht in dem von ihm gesprochenen Wort, das ihn richten wird am jüngsten Tag. Nur der Vater ist es, der in ihm und durch ihn spricht, und was er durch ihn spricht, ist das ewige Leben, es ist der immanente Inhalt seines Worts und des Glaubens an sein Wort. Um Jesum hier in seiner rein vermittelnden Thätigkeit, in welcher er für sich selbst nichts ist, sondern Alles nur der Vater in ihm ist, aufzufassen, wird auch das Richten nicht Jesu selbst zugeschrieben, sondern nur dem von ihm gesprochenen Wort, weil er es nicht von sich selbst spricht, sondern nur als das Organ des Vaters. Auf den Begriff des Logos geht also eigentlich der Evangelist wieder zurück: wie er an sich der Logos ist, so ist er auch in seinem irdischen Wirken der Sprecher des Worts des Vaters. In diesem höchsten Begriff wird der ganze Inhalt der Lehre und Wirksamkeit Jesu zusammengefaßt, aber nur der Evangelist ist es, welcher diese rekapitulirende Rede dem vom Schauplatz schon abgetretenen Jesus in den Mund legt, zum neuen Beweis, wie ihm die geschichtliche Erzählung (ἔκραξε λέγων V. 44. kann doch nur von einem bestimmten Redeakt verstanden werden) eine bloße Form für seine Darstellung ist.

8. Die Reden Jesu an die Jünger und das hoheprieſterliche Gebet.

Kap. 13. 14. 15. 16. 17.

Zwischen den Moment, in welchem schon Alles zur letzten Entscheidung des Schicksals Jesu bereit ist, und seine Gefangennehmung schiebt der Evangelist eine Reihe von Reden Jesu an die Jünger ein, durch welche sich gleichfalls unser Evangelium von den synoptischen Evangelien, in welchen sich nur einzelne Aussprüche dieser Art finden, charakteristisch unterscheidet. Daß diese Reden, wie sie eine so bedeutende Stelle in dem Evangelium einnehmen, auch eine bestimmte Bedeutung haben müssen, zeigt schon der erste Blick auf sie; worin aber diese Bedeutung besteht, und wie sie in den Zusammenhang des Ganzen eingreifen, ist eine Frage, über welche die bisherigen Bearbeitungen

des Evangeliums gleichfalls nur einen sehr ungenügenden Aufschluß geben. Auch diese Frage kann ja nur von der Betrachtung des Ganzen aus beantwortet werden.

Mit dem Unglauben der Juden hat sich Jesus zuvor im entschiedensten Gegensatz vollends auseinandergesetzt: das Resultat seines Lehrens und Wirkens ist ja: οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν, 12, 37. Und doch steht auf der andern Seite nicht minder fest, daß es ohne den Glauben an ihn kein ewiges Leben gibt. Es muß daher an ihn, als den absoluten Gegenstand des Glaubens, geglaubt werden, und nur unter Voraussetzung des Glaubens, der Anerkennung seiner messianischen Würde, ist die Verherrlichung möglich, die in ihrer objektiven Realität sein Bewußtseyn so erfüllt, daß sein Tod selbst nur ein verschwindendes Moment seiner durch ihn erfolgenden δόξα ist. Wie kann aber der Unglaube der Welt zum Glauben der Welt werden, wie kann der so schroffe Gegensatz vermittelt werden? Gibt es eine Vermittlung desselben, und eine solche muß es geben, so kann sie nur in den Jüngern liegen. Nur der Glaube der Jünger kann die Brücke vom Unglauben der Welt zum Glauben an ihn und zu seiner Verherrlichung seyn. Hier also ist der Ort, wo die Bedeutung, welche die Jünger in dem Entwicklungsgange der messianischen Thätigkeit Jesu, als wesentliches Moment desselben, haben, in ihrem hellsten Lichte sich zeigt. Wie er sich daher vom Unglauben der Welt hinwegwendet, so wendet er sich mit aller Macht seiner Liebe zu den Jüngern, um durch den Akt der hingebendsten, von der reinsten Selbstverläugnung beseelten, Liebe, welchen er an ihnen vollzieht, sie an seine Person zu knüpfen und die Gesinnung in ihnen zu wecken, die allein die Befähigung für ihren Beruf seyn konnte. Aber der Glaube der Jünger, an welchem dem Unglauben gegenüber der ganze erst in der Zukunft liegende Erfolg der Thätigkeit Jesu hängt, kann ja selbst nicht als ein schon stehendes Resultat vorausgesetzt werden. Wenn sie auch nur im Glauben in dieser Verbindung mit Jesu stehen können, so muß doch ihr Glaube erst befestigt und geläutert und mit seinem objektiven Inhalt erst erfüllt werden, um der wahre Glaube zu seyn. Darum geht derselbe Proceß, in welchem die messianische Thätigkeit Jesu bisher an dem Unglauben der Juden ihren Verlauf genommen hat, nur in anderer Form, auf besserem Grunde und mit einem ganz andern Erfolg in dem engeren Kreise der Jünger fort. Es muß nicht blos der Verräther, in welchem der Fürst der Welt, das Princip der Finsterniß, selbst in die Mitte der Jünger eingegriffen hat, sich ausscheiden, es müssen auch so manche unlautere Elemente, die dem Glauben

der Jünger noch anhängen, und ihn mit dem Unglauben noch in eine so nahe Berührung bringen, erst noch überwunden werden. Es handelt sich auch jetzt, wie in dem Verkehr Jesu mit den Juden, um dieselbe Aufgabe des Glaubens, wenn auch nicht auf sein Wort, doch um seiner Werke willen an ihn zu glauben (14, 11. vgl. 10, 38.); und die wiederholten Mißverständnisse, welche auf der Seite der Jünger stattfinden, und es kaum begreifen lassen, wie die Jünger damals noch auf einer so niedrigen Stufe der Erkenntniß und des Glaubens stehen konnten, zeigen deutlich, wie es dem Evangelisten hier darum zu thun ist, die Jünger als das Objekt der den wahren Glauben erst begründenden Thätigkeit Jesu darzustellen. Der Glaube selbst aber sollte in ihnen dazu begründet werden, daß durch ihren Glauben und ihre aus dem Glauben entspringende Wirksamkeit die Welt zum Glauben an Jesus gebracht würde. Darum kam es nun hauptsächlich darauf an, sie durch alles dasjenige, was der besondere Gegenstand der hier ausschließlich auf sie gerichteten Thätigkeit Jesu ist, auf den Standpunkt zu erheben, auf welchem sie in demselben Verhältniß, in welchem Jesus selbst zu dem Vater stund, der ihn gesendet hatte, zu ihm als seine Apostel stehen sollten (17, 18. 13, 20. 14, 20.), und durch seine Vermittlung auch in demselben Verhältniß zu dem Vater, in welchem er zu ihm stund (14, 21 f. 13. 15, 16.), so daß der Vater durch sie ebenso verherrlicht wird, wie durch ihn selbst (14, 13. 15, 7.). Es mußte daher in ihnen nicht blos das niederschlagende Gefühl des Verwaistseyns nach seinem Tode (14, 18.) gehoben, sondern auch das Bewußtseyn geweckt werden, daß sie, wenn sie auch nicht mehr auf dieselbe sichtbare Weise, wie bisher, mit ihm verbunden seyen, doch als die von seinem Geiste erfüllten und durch ihn in alle Wahrheit geleiteten, in der innigsten und lebensvollsten Gemeinschaft mit ihm stehenden und alle Kraft ihres Wirkens nur von ihm, durch das Einssein mit ihm, als dem Princip ihres Seyns und Lebens (15, 1 f.), erhaltenden Stellvertreter, in welchen er selbst als der nach seinem Tode wieder Kommende fortlebt, sein Werk fortsetzen. Nur in diesem Bewußtseyn konnten sie mit seinem Sinne, mit derselben Liebe und Hingebung für seine Sache, mit welcher er vom Vater ausgegangen und zu ihm zurückgehend die Welt überwand, durch die Macht der Liebe vollbringen, was er ihnen auftrug. Es ist jedoch nicht einmal nöthig, die verschiedenen Momente des Inhalts der Reden Jesu an die Jünger, wie sie K. 14 — 16 zerstreut auseinanderliegen und in verschiedenen Wendungen wiederkehren, unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte zu stellen; der Evangelist selbst hat alles Vorangehende

in dem feierlichen Gebet zusammengefaßt, mit welchem er den das Verhältniß Jesu zu seinen Jüngern betreffenden Abschnitt Kap. 17 schließt. „Es ist gekommen die Stunde," läßt er Jesum zum Vater beten, „verherrliche deinen Sohn, damit auch dein Sohn dich verherrliche." Der ganze Gesichtspunkt, aus welchem dieses Gebet Jesu zum Vater aufzufassen ist, wird gleich von vorn herein schief aufgefaßt, wenn man nicht als den unmittelbarsten Gegenstand der Bitte Jesu die Verherrlichung des Sohns betrachtet, wenn man das Hauptmoment der Verherrlichung des Sohns durch den Vater und des Vaters durch den Sohn nur in das Gegenseitige der Verherrlichung, und die Verherrlichung des Sohns selbst nur in die Enthüllung seiner δόξα durch die Rückkehr zum Vater in der Auferstehung vom Tode setzt. Verherrliche deinen Sohn, bittet Jesus vor Allem, und zwar (nur auf diesen ersten Hauptsatz kann die durch καθώς ausgedrückte Adäquatheit des δοξάζειν bezogen werden) in Gemäßheit der Macht, die du ihm über alles Fleisch gegeben hast. Weil du ihm an sich schon so viel gegeben, ihn zum geistigen Princip der Menschheit, die sich zu ihm als die σάρξ zum πνεῦμα verhält, gemacht hast, so gib ihm auch dieß, daß er Allem, was du ihm gegeben hast, also der ganzen Menschheit, allen in der Menschheit begriffenen Subjekten, das ewige Leben gibt. Die Mittheilung des ewigen Lebens an die Menschheit ist aber nichts anders, als eben die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn (wie καθὼς ἔδωκας — σαρκός die Motivirung des Hauptsatzes δόξασόν σου τὸν υἱὸν ist, so ist der Satz: ἵνα πᾶν, ὃ δέδωκας — αἰώνιον, nur die nähere Bestimmung des Satzes: ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε). Ist aber, wie V. 3 gesagt wird, das ewige Leben dieß, daß die Menschen den Einen wahren Gott und den, den er gesendet hat, Jesum Christum erkennen, so ist die nothwendige Voraussetzung der Verherrlichung des Vaters, oder die mit der Mittheilung des ewigen Lebens identische Verherrlichung des Vaters selbst, die Mittheilung des wahren Gottesbewußtseyns an die Menschheit (V. 3). Mitgetheilt aber wird dieses Bewußtseyn durch Jesus; der ganze Zweck seiner Sendung in die Welt ist dadurch bezeichnet. Es ist somit deutlich zu sehen, daß sich die Verherrlichung des Sohns durch den Vater zu der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn ebenso verhält, wie die Mittheilung des wahren Gottesbewußtseyns an die Menschheit zu der Mittheilung des ewigen Lebens an sie, das Eine ist die Voraussetzung des Andern, dem ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε muß vorangehen das δόξασόν σου τὸν υἱόν. Verherrlicht wird also der Sohn durch den Vater, wenn die Erkenntniß des Einen wahren

Gottes, und deſſen, den er geſendet hat, das allgemeine Bewußtſeyn der Menſchheit wird, und in demſelben Verhältniß, in welchem dieß geſchieht, erfolgt die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn in der Mittheilung des ewigen Lebens an die Menſchheit. Warum aber bezeichnet der Evangeliſt die Mittheilung des wahren Gottesbewußtſeyns an die Menſchheit als die Verherrlichung Jeſu, und warum läßt er Jeſum dieſe ſeine Verherrlichung zum Gegenſtand ſeines Gebets machen? Aus keinem andern Grunde, als nur deßwegen, weil es ſich in dieſem ganzen Abſchnitt (Kap. 17. wie Kap. 13—16) durchaus nur um die Jünger und um die Beſtimmung, die ſie als Apoſtel Jeſu in der Welt erfüllen ſollen, handelt. Von ihrer Thätigkeit und dem Erfolg derſelben hängt die Verherrlichung Jeſu und des Vaters ab, weil das ewige Leben, das im Glauben an Jeſum der Welt zu Theil werden ſoll, ihr nur unter der Vorausſetzung mitgetheilt werden kann, wenn die Menſchen den Einen wahren Gott und den, den er geſendet hat, erkennen, dieſe Erkenntniß ſelbſt aber nach dem Hingang Jeſu nur durch die Thätigkeit der Apoſtel zum Bewußtſeyn der Menſchen werden konnte. In dieſem Zuſammenhang der Gedanken ſagt daher Jeſus in ſeinem Gebet zum Vater V. 4 f., daß er den Vater auf der Erde verherrlicht, und das ihm gegebene Werk vollendet habe, d. h. daß er zur Mittheilung des ewigen Lebens an die Menſchheit alles gethan habe, was von ihm in der Periode ſeiner irdiſchen Wirkſamkeit geſchehen konnte. Und nun ſolle ihn der Vater verherrlichen bei ſich durch die Herrlichkeit, die er, ehe die Welt war, bei ihm gehabt habe, als der Logos, als das Princip des Lebens und Lichts für die Menſchheit (der Satz: τῇ δόξῃ, ἣν εἶχον — παρὰ σοί, entſpricht ganz dem Satz: καθὼς ἔδωκας — σαρκός V. 2, er iſt dieſelbe Motivirung des δόξασόν με), verherrlichen ſolle er ihn auf dieſe Weiſe, nämlich durch den Erfolg, mit welchem die Jünger dazu thätig ſeyn werden, das wahre Gottesbewußtſeyn in der Menſchheit zu erwecken, und den Glauben an ihn, als den Sohn Gottes, zu begründen. Auf die Jünger geht daher jetzt der Inhalt des Gebets unmittelbar über V. 6: „Ich habe deinen Namen den Menſchen geoffenbart, welche du mir aus der Welt gegeben haſt, d. h. den Jüngern, dieſe haben den Einen wahren Gott, und den, den du geſendet haſt, durch mich kennen gelernt (V. 3); das wahre Gottesbewußtſeyn, deſſen Mittheilung an die Menſchheit das mir aufgetragene Werk iſt, iſt durch mich in ihnen gegründet worden; dein waren ſie (nicht blos in dem Sinne, wie überhaupt die Menſchen Gott gehören, ſondern wegen der beſondern Empfänglichkeit für das Göttliche, die ſie vor andern aus-

zeichnet; dieſe Empfänglichkeit führte ſie zu Jeſus, was hier ein Geben von Seiten Gottes heißt), und dieſem Verhältniß gemäß haben ſie auch dein Wort bewahrt und befolgt; ſo ſind ſie alſo die treuen Träger des durch mich der Menſchheit mitzutheilenden Gottesbewußtſeyns. In dieſem Bewußtſeyn haben ſie jetzt erkannt, daß alles, was du mir gegeben haſt, oder was ich als von dir gegeben kund gethan habe, von dir iſt, weil ich die Worte, die du mir gegeben, ihnen gegeben habe, und ſie haben ſie angenommen und wahrhaft erkannt, daß ich von dir ausgegangen, und geglaubt, daß du mich geſendet haſt. Ich bitte für ſie, nicht für die Welt (weil hier nur die Jünger, nicht die Welt der unmittelbare Gegenſtand der Fürbitte ſein ſollen, alles ſich nur auf die Jünger bezieht), für die bitte ich, die du mir gegeben haſt, weil ſie dein ſind. Wie überhaupt das Meinige dein, und das Deinige mein iſt, ſo bin ich in den Jüngern, welche dein ſind, ſchon verherrlicht, dadurch, daß ſie an mich glauben, und da ſie, während ich die Welt verlaſſe und zu dir gehe, in der Welt bleiben, ſo kommt nun um ſo mehr darauf an, daß ſie, was der Gegenſtand meiner Fürbitte für ſie iſt, von dir bewahrt werden. Bewahre ſie als der Heilige in der unheiligen Welt, in der Erkenntniß und dem Bekenntniß des Namens, deſſen Offenbarung der mir von dir gegebene Beruf iſt, damit ſie Eins ſeyen wie wir." Je mehr das durch Jeſus mitgetheilte Gottesbewußtſeyn ihr eigenes Bewußtſeyn wird, deſto mehr ſind ſie durch dieſes Bewußtſeyn als ein gemeinſames unter ſich verbunden, und deſto mehr ſpiegelt ſich in ihnen das Verhältniß ab, in welchem Jeſus ſelbſt als der Offenbarer des göttlichen Weſens zum Vater ſteht. „Als ich mit ihnen in der Welt war, bewahrte ich ſie in deinem Namen, die du mir gegeben haſt, habe ich erhalten, und keiner von ihnen ging verloren, außer der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde. Nun aber komme ich zu dir und ſpreche dieß in der Welt, damit dieſelbe freudige Erhebung des Geiſtes, die ich habe, auch ihnen zu Theil werde. Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt haßt ſie, weil ſie nicht aus der Welt ſind, wie ich nicht aus der Welt bin. Nicht bitte ich, daß du ſie aus der Welt hinwegnimmſt, ſondern vor dem Böſen bewahrſt. Aus der Welt ſind ſie nicht, wie ich nicht aus der Welt bin. Heilige ſie in deiner Wahrheit, dein Wort iſt Wahrheit. Wie du mich in die Welt geſandt haſt, habe auch ich ſie in ihrer Berufung zum Apoſtelamt, welche auch ſchon ihre Ausſendung iſt, in die Welt ausgeſandt, und ich heilige mich für ſie durch meinen Tod, damit ſie durch die ganze Bedeutung deſſelben geheiligt, um ſo feſter in der Wahrheit bleiben." Nun erſt, nachdem über die Jünger, als

den eigentlichen Gegenstand des Gebets gesagt ist, was zu sagen war, erweitert sich die Fürbitte von den Jüngern auf die, die aus der Welt durch sie zum Glauben gebracht werden sollten, weil ja die Jünger selbst nur um des Glaubens der Welt willen Gegenstand dieser Fürbitte sind, oder der letzte und höchste Endzweck die Verherrlichung des Vaters durch die Mittheilung des ewigen Lebens an die Welt ist. Darum also bittet er nicht blos für die Jünger, sondern auch für die durch ihr Wort an ihn Glaubenden, damit alle Eins seyen, wie der Vater in ihm und er in dem Vater, damit auch sie in ihnen Eins seyen, und die Welt glaube, daß er ihn gesandt habe. Die Einheit der Glaubigen wird dadurch vollendet, daß ihnen auch die Herrlichkeit Christi mitgetheilt wird. „Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast," sagt Jesus V. 22, „habe ich ihnen gegeben, damit sie Eins seyen, wie wir Eins sind, ich in ihnen, und du in mir, damit sie vollendet sind zur Einheit, und damit die Welt erkenne, daß du mich gesendet hast, und sie geliebt hast, wie mich. Vater, die du mir gegeben hast, ich will, daß, wo ich bin, auch sie mit mir seyen, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich vor der Grundlegung der Welt geliebt hast." Die Herrlichkeit, von welcher hier Jesus spricht, kann keine andere seyn, als dieselbe, von welcher V. ϗ die Rede ist, d. h. die ἐξουσία πάσης σαρκὸς, wie sie V. 2 näher bezeichnet ist *). Sie ist nur in der Form, in welcher hier von ihr die Rede ist, als ein persönliches Haben und Bekommen dargestellt, an sich kann unter ihr nur das verstanden werden, was Jesus in seiner Identität mit dem Logos, als das in der Menschheit sich verwirklichende Princip des Lebens und Lichts ist. Diese Herrlichkeit wird also den Glaubigen gegeben, wenn sich das göttliche Princip in ihnen als das wirksam erweist, was es an sich ist. Da aber die Glaubigen, welche hier das Subjekt der Rede sind, noch nicht wirklich existiren, sondern durch die Thätigkeit der Jünger erst zum Glauben gebracht werden sollen, so kann δέδωκα nur von dem Princip verstanden werden, das sich in ihnen erst verwirklichen soll. Sie schauen diese Herrlichkeit,

*) Die Beziehung der δόξα auf die ἐξουσία πάσης σαρκὸς darf V. 22 f. so wenig als V. 5 übersehen werden. Versteht man unter der δόξα nur die Seligkeit, welche Jesus als der Logos bei dem Vater vor der Welt gehabt hatte, wie von den Erklärern gewöhnlich geschieht, so ist dadurch sowohl die Idee des Logos selbst, auf welche die ἐξουσία πάσης σαρκὸς deutlich genug zurückweist, als auch die wesentliche Beziehung des ganzen Inhalts der Fürbitte auf die Idee des Logos höchst ungenügend aufgefaßt.

sehen sie in der Wirklichkeit vor sich, wenn in ihnen durch die Mittheilung des wahren Gottesbewußtseyns, und des dadurch bedingten ewigen Lebens, wodurch sie mit Jesu und dem Vater so Eins geworden sind, wie er mit dem Vater Eins ist, das göttliche Princip sich als das realisirt hat, was es an sich ist. Eben darin besteht die Verherrlichung des Vaters, die der Endzweck und das Ziel der Verherrlichung Jesu durch die Jünger ist. Von diesem äußersten Ziel wendet sich die Fürbitte Jesu zum Schlusse wieder zu den Jüngern, als ihrem eigentlichen Gegenstande, zurück in den alles zusammenfassenden Worten: „Gerechter Vater (gerecht wird Gott genannt, sofern er in dieser Vollendung des ganzen, von ihm geordneten Werks alles in das der Idee seines Wesens adäquate Verhältniß setzt), die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt und diese haben erkannt, daß du mich gesendet hast, und ich habe ihnen deinen Namen kund gethan und werde ihn ihnen kund thun, damit die Liebe, mit welcher du mich geliebt hast, in ihnen sey, wie ich in ihnen.“ So schließt sich der ganze Inhalt der Reden Jesu und des Gebets, in welchem alles seine höchste Spitze hat, zur schönen, in sich vollendeten Einheit zusammen. Auf keinem Punkte des Evangeliums legt sich die Entwicklung des Werkes Jesu, wie sie in der Idee des Logos ihre alles zusammenfassende und bestimmende Einheit hat, in dem Zusammenhang ihrer einzelnen Momente so klar und anschaulich dar.

9. Die Geschichte des Leidens und Todes Jesu.

Kap. 18. 19.

In den Reden Kap. 14—17, deren Grundidee in dem Worte V. 16, 33.: *ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον*, ausgesprochen ist, mit welchem der Uebergang zu dem ganz aus diesem hohen Bewußtseyn hervorgegangenen hoheprieſterlichen Gebet gemacht wird, hat sich Jesus schon zu der überirdischen Herrlichkeit aufgeschwungen, zu welcher er aus seinem irdischen Seyn zurückgehen sollte. Der äußere Verlauf dieses *δοξάζεσθαι* aber, aus dessen Gesichtspunkt der Evangelist den Tod Jesu von Anfang an betrachtet, ist die Geschichte seines Leidens und Todes, in welchem der Unglaube der Juden zwar seinen höchsten Sieg über ihn errang, aber auch einen Sieg, welcher in seinem höchsten Moment von selbst in sein Gegentheil umschlug.

In keinem Theil der evangelischen Geschichte tritt das johanneische Evangelium so nahe mit den synoptischen zusammen, wie in der Leidensgeschichte, nirgends scheint es daher leichter und einfacher, die beiderseitigen Berichte da-

durch auszugleichen, daß man in dem einen die Ergänzung des andern sieht. Somit wäre hier auch, könnte es scheinen, für den Zweck unserer Untersuchung nichts weiter zu suchen, und wenn auch das Bisherige aus dem bisher entwickelten Gesichtspunkt aufzufassen wäre, so würde doch das Evangelium hier wenigstens in einen einfachen historischen Bericht übergehen, aus welchem vielleicht sogar auf den gleichen Charakter des vorangehenden Theils zurückgeschlossen werden kann. Allein so verhält es sich nicht, bei näherer Betrachtung zeigt sich auch hier wieder ein eigenthümliches Interesse, das sich nur aus derselben, das Ganze beherrschenden Grundidee erklären läßt.

Die Gefangennehmung, Verurtheilung und Hinrichtung Jesu ist das Werk des jüdischen Unglaubens, aber auch die heidnische Welt wirkte dazu mit, da die Verurtheilung zum Tode nur durch das von dem römischen Prokurator gesprochene Urtheil, und die Vollziehung desselben nur durch römische Soldaten in der durch die römische Sitte bestimmten Form erfolgen konnte. Je thätiger der römische Prokurator dabei mitwirkte, je bereitwilliger er dem von den Juden an ihn gemachten Ansinnen entgegenkam, in desto höherem Grade theilt die heidnische Welt mit der jüdischen die Schuld des Todes Jesu, je weniger aber dieß der Fall war, desto mehr fiel, wenn auch die Vollziehung des Urtheils ganz den Charakter einer römischen Todesstrafe an sich trug, alle Schuld auf die Juden zurück, die Häupter des Volks, die die eigentlichen Urheber der That waren, und durch kein anderes Motiv dazu bestimmt wurden, als durch ihren Unglauben. Ist nun schon aus der synoptischen Darstellung deutlich genug zu ersehen, daß Pilatus in der von ihm offen bekannten Ueberzeugung von der Unschuld Jesu ihn freigesprochen und freigelassen haben würde, wenn er nur frei für sich selbst hätte handeln können, wenn die Leidenschaft der Juden keinen so überwiegenden Einfluß auf ihn erhalten hätte, so tritt diese Seite der Sache bei unserem Evangelisten noch weit stärker und entschiedener hervor. In einer Reihe von Zügen gibt Pilatus immer wieder die Absicht kund, es wenigstens nicht zu dem Aeußersten, worauf die Juden drangen, kommen zu lassen, und als er zuletzt ihrem ungestümmen Verlangen nicht weiter zu widerstehen vermochte, erscheint er als das bloße Werkzeug, dessen sich ihr Unglaube und Haß bediente, um sein letztes Ziel zu erreichen. So ist also der Tod Jesu einzig nur das Werk der Juden, auf sie allein fällt die Schuld desselben, und diese Schuld erscheint nur um so größer, je größere Mühe es kostete, den Widerstand zu überwinden, welchen selbst der von der Unschuld Jesu überzeugte Heide den Juden entgegensetzte.

Schon in der ersten Verhandlung zwischen Pilatus und Jesus (18, 33 f.) läßt der Evangelist den Pilatus es unumwunden aussprechen, daß er nur durch die Juden, nicht im römischen, sondern nur im jüdischen Interesse, in diese Sache hineingezogen sey, die er ja auch gleich anfangs V. 31 als eine nicht vor sein Forum gehörende, somit auch nichts Todeswürdiges betreffende völlig von sich hatte zurückweisen wollen. Wie bei den Synoptikern fragt auch hier Pilatus vor allem Jesum: ob er der König der Juden sey? aber nur bei unserem Evangelisten antwortet Jesus mit der Gegenfrage: ob er dieß von sich selbst sage, oder ob Andere es ihm über ihn gesagt haben? worauf Pilatus erwiedert: bin ich ein Jude? Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir übergeben, was hast du gethan? Die Gegenfrage Jesu hat nicht, wie man sie gewöhnlich nimmt, den Zweck, zu erfahren, in welchem, ob römisch-politischen oder jüdisch-theokratischen Sinne Pilatus den Ausdruck „König der Juden" nehme, auch nicht, wie de Wette meint, zu wissen, ob Pilatus selbst von sich aus politischen Verdacht gegen ihn hege, wozu die Antwort des Pilatus gar nicht passen würde, sondern es soll damit überhaupt gesagt werden: Wie kommst du auf diese Vorstellung, daß ich ein König der Juden sey, hast du sie von dir selbst, oder von Andern? worauf Pilatus, um die ganze Sache von sich auf die Juden zurückzuschieben, und sich im Gegensatz gegen das Interesse, das sie für die Juden hatte, so indifferent als möglich zu zeigen, erwiedert: Was geht mich als Heiden die jüdische Messiasvorstellung an, nur die Juden sind es, die mich veranlassen, dich so zu fragen, sage, wie es sich auch mit dem Judenkönig verhalten mag, was hast du gethan? Als Jesus sich zwar als König bekannte, aber nur als einen solchen, welcher für das Reich der Wahrheit zu wirken in die Welt gekommen sey, gibt Pilatus hierauf sogleich eine so offene und entschiedene Erklärung über die Unschuld Jesu, daß man sogar geneigt seyn muß, selbst das gewöhnlich nur als Ausdruck des leichtfertigsten Spottes, oder des kältesten Indifferentismus genommene Wort: Was ist Wahrheit? eher in dem entgegengesetzten Sinne zu nehmen: Wie kann man aus der Wahrheit ein Verbrechen machen, wie kann man sie, wenn doch ihre Erforschung etwas so Schwieriges hat, wenn über die Frage: was ist Wahrheit? eine so große Verschiedenheit der Meinungen herrscht, zum Gegenstand einer gerichtlichen Anklage auf Leben und Tod machen? Warum soll der Evangelist nicht diesen Sinn mit dem Worte des Pilatus verbunden haben, wenn er doch mit der Stellung, welche er dem Pilatus den Juden gegenüber gibt, sehr gut zusammenstimmt, während die andere Deutung, Pilatus habe spöttisch nur sagen wollen: Wahrheit ist ein lee-

res Wort! nur auf dem allgemeinen Vorurtheil gegen den heidnischen Pilatus beruht, das jedoch der Evangelist selbst nicht theilt.

Das Mißlingen des ersten Versuchs, Jesum zu retten, hielt den römischen Landpfleger nicht ab, einen zweiten zu machen. Er nahm Jesum und ließ ihn geißeln (19, 1). Wozu dieß? Auch die Synoptiker Matth. 27, 26. und Mark. 15, 15 erwähnen eine Geißelung. Liest man aber bei diesen, daß Pilatus Ἰησοῦν φραγγελλώσας παρέδωκεν, ἵνα σταυρωθῇ, so kann man nur an die römische Sitte denken, der Vollziehung der Todesstrafe, dem securi percutere, das virgis caedere vorangehen zu lassen. Eine solche Geißelung war ja, wie man weiß, nach römischer Sitte, auch bei der Kreuzigung nicht ungewöhnlich, an eine solche Geißelung kann aber hier bei unserem Evangelisten nicht gedacht werden, da ja Pilatus auch nachher noch keineswegs geneigt ist, dem Ansinnen der Juden nachzugeben. Nach Lucas 23, 16 verhielt es sich wieder anders mit der Geißelung. Nachdem Herodes Jesum wieder an Pilatus zurückgesandt hatte, machte Pilatus dem Volk wiederholt den Vorschlag, er wolle Jesum züchtigen, d. h. geißeln lassen und dann losgeben. Zu dieser Geißelung kann es aber nicht gekommen seyn, da das Volk auf die Kreuzigung drang, und Pilatus nun seiner Forderung nachgab. Von der mit der Kreuzigung verbundenen Geißelung schweigt dagegen Lucas ebenso wie unser Evangelist, zum deutlichen Beweis, daß die sämmtlichen Evangelisten nur von Einer Geißelung reden wollen und nur in der Bedeutung, die sie gehabt haben soll, differiren. Erwägt man nun das Verhältniß der johanneischen Darstellung zu den beiden Berichten der Synoptiker, so kann man sich die Sache kaum anders denken als so, daß unser Evangelist die von Pilatus nach Lucas blos vorgeschlagene, aber nicht vollzogene Geißelung wirklich vollzogen werden läßt, und man kann daher auch bei dieser Geißelung keine andere Absicht voraussetzen, als die von Lucas angegebene, durch das kleinere Uebel das größere abzuwenden, der Erbitterung des Volks diese Satisfaktion zu geben, damit es kein größeres Opfer verlange. Ist es gewiß gegen alle Wahrscheinlichkeit, eine doppelte Geißelung als wirklich geschehen vorauszusetzen, da nicht nur jeder der Evangelisten nur von Einer spricht, sondern auch Lucas so deutlich zeigt, wie schon in der traditionellen Darstellung die eine Form der Geißelung in die andere überzugehen im Begriffe war, so kann auch kein Zweifel darüber seyn, welche der beiden Geißelungen als die allein wirklich geschehene anzusehen ist. Die andere Geißelung, welche neben der von den Synoptikern einfach berichteten stattgefunden haben soll, hängt mit dem Interesse, welches der Evangelist

hier hat, den Pilatus zum Vertheidiger der Unschuld Jesu gegen die Anklage der Juden zu machen, so sichtbar zusammen, daß sie nur aus ihm hervorgegangen seyn kann, sie ist somit, indem der Evangelist über Lucas noch hinausgeht, und zum wirklichen Faktum werden läßt, wovon jener blos hypothetisch spricht, selbst ein neuer Beweis des besondern Interesses, das seiner ganzen Darstellung zu Grunde liegt. Nur aus Theilnahme an Jesu ließ also Pilatus Jesum geißeln, auch die damit verbundenen Mißhandlungen, welche er durch die Soldaten geschehen ließ, können nur dieselbe gutgemeinte Absicht gehabt haben, welche in dem Ausspruch: ἴδε ὁ ἄνθρωπος, sich unmittelbarer ausspricht. Denn welchen andern Sinn können diese Worte dem ganzen Zusammenhang nach haben, als nur diesen: Wie kann ein so zum Gegenstand der Mißhandlung und Verspottung gewordener Mensch sosehr der Gegenstand eures Hasses und eurer Erbitterung seyn, daß ihr ihn auch noch hinrichten lassen wollt? Nimmt man die Worte freilich nur so, wie sie Neander und Andere nehmen: Ist der ein solcher, von dem es sich glauben läßt, daß er sich zum Könige aufwerfen wollte? so sieht man ja gar nicht, warum dieß so unglaublich, ein so großer Widerspruch seyn soll. Nicht davon will Pilatus die Juden überzeugen, daß Jesus die Beschuldigung nicht verdiene, die sie ihm machen, dieß läßt er, wie zuvor schon, auf sich beruhen, nur an ihr Gefühl will er sich wenden, an ihr Mitleid appelliren, daß sie mit so Vielem, was schon an Jesu geschehen war, sich zufrieden geben sollen, und als auch dieß fehlschlägt, gibt er mit der Versicherung, daß er in keinem Falle mit der Kreuzigung zu thun haben wolle, daß sie, wenn sie glauben, es thun zu können, auf ihre Verantwortung es für sich thun mögen, zum drittenmal die entschiedene Erklärung, daß er keine Schuld an ihm finde 19, 6.

So wenig hatten also bisher die Juden bei Pilatus auszurichten vermocht, darum schlagen sie jetzt einen neuen Weg ein, um ihren Zweck zu erreichen. Sie kommen nun mit der schon früher 5, 18. 10, 33 gegen Jesum erhobenen Beschuldigung. Auch bei Matth. 20, 63. Luc. 22, 70 ist der Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ Gegenstand einer gerichtlichen Frage und Anklage, aber bei diesen beiden Evangelisten wird der Begriff des υἱὸς τοῦ θεοῦ mit dem Begriff des Χριστὸς, oder Messias, als gleichbedeutend zusammengenommen, so daß βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων nur als der für den Römer verständlichere Ausdruck zur Bezeichnung des Χριστὸς, oder υἱὸς τοῦ θεοῦ, erscheint. Bei unserem Evangelisten aber bilden die beiden Begriffe βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων und υἱὸς τοῦ θεοῦ zwei ganz verschiedene Momente der Anklage, indem die Juden,

was sie durch die erstere Anklage nicht erreichten, nur um so gewisser durch die zweite noch schwerere zu erreichen hofften. Es ist also hier der υἱὸς τοῦ θεοῦ nicht als Messias genommen, sondern im Sinn jener Gleichheit mit Gott, welche Jesus bei unserem Evangelisten, aber auch nur bei diesem und im offenbaren Zusammenhang mit seiner Logos-Idee, ausspricht. Dem gewöhnlichen Bewußtseyn der Juden konnte die Trennung der beiden Begriffe nicht ebenso nahe liegen. Indem nun aber, dieser Darstellung zufolge, die Juden mit dem Begriffe des υἱὸς τοῦ θεοῦ ihre religiöse Autonomie in Anspruch nehmen, wollen sie ebendamit einen neuen, noch stärkern Nöthigungsgrund gegen Pilatus gebrauchen, wie wenn sie sagen wollten: Wenn auch die Ansicht darüber, wie weit Jesus als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων den Tod verdient habe, verschieden sey, und sie Pilatus nicht zwingen können, Jesum als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, wobei das Politische mehr oder minder in Betracht komme, zu verurtheilen, so habe er doch kein Recht, ihnen darin zu widersprechen, daß Jesus als υἱὸς τοῦ θεοῦ, indem er sich dadurch Gott selbst gleichgestellt habe, den Tod verdiene. Hierin seyen sie vollkommen in ihrem Recht, denn dieß sey eine rein religiöse Frage, die nur nach ihrem Gesetz zu entscheiden sey. Verdiene also Jesus aus diesem Grunde den Tod, so dürfe er die Vollziehung des Todesurtheils nicht verweigern. So wichtig diese neue Instanz zu seyn schien, so hatte sie doch — so schwer war es für die Juden, ihre Absicht bei Pilatus endlich doch noch durchzusetzen — die gerade entgegengesetzte Wirkung. Als Pilatus von einem υἱὸς θεοῦ reden hörte, gerieth er noch mehr in Furcht, und hatte noch größeres Bedenken, Jesum dem Tode preiszugeben. Er fragt Jesum, woher er sey, d. h. ob göttlicher oder menschlicher Abkunft? Darauf gibt Jesus keine Antwort, wie er auch Matth. 26, 62 zuerst schweigt. Das Schweigen ist aber nur die Veranlassung der näher zur Sache gehörenden Erklärung: „Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben herab gegeben wäre, eine solche Macht über mich zu haben. Aber ebendeßwegen, weil die Macht, die du hast, als eine von Gott dir übertragene und anvertraute anzusehen ist, versündigt sich der, der mich dir übergeben hat, und diese von Gott gegebene Macht zu einem Mittel seiner Selbstsucht und Leidenschaft machen will, um so schwerer.“ Hierin liegt indirekt eine Antwort auf die Frage, ob Jesus Gottes Sohn sey? Wenn auch Jesus diese Frage nicht unmittelbar bejaht, so sagt er doch, daß er ein solcher sey, welchem ohne höhere Zulassung nichts geschehen könne. Wichtiger aber ist, was über das Verhältniß des Pilatus zu den Juden gesagt wird. Wenn der eine Sünde begeht, welcher einen Andern zu seinem Werk-

zeug für eine solche That machen will, so theilt auch der, der sich als Werkzeug gebrauchen läßt, eine solche Sünde. Hiemit ist dem Pilatus der nöthige Wink gegeben. Es ist ja seine Macht, die ihm gegebene Macht, von welcher die Juden einen solchen Gebrauch machen wollen; läßt er es also geschehen, so macht er ihre Sache zu seiner eigenen, und eben damit auch ihre Sünde zu seiner eigenen. Indem aber nur von der Schuld die Rede ist, welche die Juden durch den Gebrauch, den sie von seiner Macht machen, sich zuziehen, ist Pilatus, falls er einen solchen Gebrauch von seiner Macht machen läßt, als bloßes Werkzeug der Juden dargestellt, womit alles gesagt ist, was hier gesagt werden kann *).

*) Diese Stelle 19, 12 ist ein merkwürdiger Beweis davon, wie schief und verkehrt noch immer so viele selbst der wichtigeren Stellen des N. T. aufgefaßt werden, so oft sie auch schon durch die Hände der zahllosen Interpreten gegangen sind. Noch jetzt erklärt sie Lücke so: „Von den Juden sage Pilatus, sie haben daran, daß er in des Pilatus Gewalt sey, größere Sünde als Pilatus. Dieser handelte nämlich als Werkzeug der höhern Macht und Fügung. Darum, διὰ τοῦτο, ist er, obwohl nicht ohne Schuld in diesem Proceß, doch nicht so schuldig, als die, welche den Proceß der Ungerechtigkeit angefangen haben.“ Ich frage, welcher logische Zusammenhang ist dieß: weil Pilatus als Werkzeug der höhern Macht und Fügung handelt, deßwegen haben die Juden größere Schuld? Ist Pilatus deßwegen nur Werkzeug, weil ihm die Macht über Jesus von oben gegeben ist, so sind ja auch die Juden selbst nur ein solches Werkzeug, und die Vergleichung des Pilatus und der Juden, in Ansehung der größern und geringern Schuld, müßte ganz anders gefaßt seyn. Auch de Wette sagt über das, wie er selbst bemerkt, von den Auslegern theils vernachläßigte, theils gemißhandelte διὰ τοῦτο u. s. w. nur Unklares. Was Lücke mit größter Entschiedenheit sagt: „kurz, jede Auslegung des διὰ τοῦτο ist falsch, welche nicht davon ausgeht, daß in dem δεδ. ἀν. der Grund liegt, warum Pilatus geringere, die Juden größere Schuld haben“, ist gerade das Falsche, nämlich eben dieß, daß man meint, die größere Schuld der Juden werde mit der geringern des Pilatus verglichen. Es ist nur von der Schuld der Juden die Rede, und diese wird eine größere genannt, διὰ τοῦτο, weil sie die Macht des Pilatus als eine ihm von oben gegebene für ihre Zwecke gebrauchen wollten. Ihre Schuld wäre also nicht so groß, als sie es jetzt ist, wenn die Macht des Pilatus nicht als eine ihm von Gott gegebene anzusehen wäre. Die Schuld der Juden wird nur mit sich selbst verglichen. Dieß ist die einfache Erklärung der noch von den neuesten Auslegern völlig mißverstandenen Stelle, welchen übrigens Calvin, wenn er sich nur etwas deutlicher ausgedrückt hätte, leicht auf den richtigen Weg hätte helfen können. Calvin bemerkt zu διὰ τοῦτο: Ego hac circumstantia gravius et minus excusabile esse eorum

Endlich, als auch dieser Versuch nur die entgegengesetzte Wirkung gehabt hatte, daß Pilatus Jesum auf's Neue loszulassen suchte, griffen sie zum letzten Mittel, und hielten ihm die Ungnade des Kaisers vor, wenn er einen solchen Aufrührer freilassen würde. Dieses Wort verfehlte die gewünschte Wirkung nicht, der Widerstand des Pilatus läßt nach, er setzt sich zu Gericht, um die sechste Stunde. Sechs Stunden also (man vgl. 18, 28 ἦν δὲ πρωΐα) hatte er sich gesträubt, bis er endlich so weit gebracht war, und selbst jetzt will er eigentlich noch nicht nachgeben, sein zu Gericht Sitzen soll zunächst nur eine die Juden zum Gegentheil bestimmende Formalität seyn. Noch vom Richterstuhl herab stellt er den Juden vor: bedenket es noch einmal, es ist ja euer König, könnet ihr es denn wirklich über das Herz bringen, daß ich eurem Willen gemäß euren König kreuzige *)? Noch jetzt hat also selbst das Wort vom Kaiser den Pilatus noch nicht zum Entschluß vermocht, in die Kreuzigung Jesu einzuwilligen, aber es ist nun doch zur verhängnißvollen Stunde der Richterstuhl bestiegen, und kein Ausweg mehr vorhanden, gegen das drängende Ungestümm des Volkes, die Verurtheilung zu verhindern.

Wie läßt sich in der ganzen Reihe dieser Verhandlungen zwischen Pilatus und den Juden das überall so sichtbar hervortretende Interesse des Pilatus verkennen, Jesum zu retten, ihn so lange als möglich, bis zu dem äußersten Punkt, auf welchem kein weiterer Widerstand möglich ist, weil ja doch endlich geschehen muß, was wirklich geschehen ist, dem Hasse des seinen Tod verlangenden Volkes zu entziehen? Bedenkt man nun aber, daß diese ganze Darstellung nur unserem Evangelisten eigenthümlich ist, bedenkt man die große innere Unwahrscheinlichkeit der Sache, daß eine römische Magistratsperson, wenn sie in so hohem Grade von der Unschuld eines Angeklagten überzeugt war, wie Pila-

crimen existimo, quia imperium divinitus constitutum suae libidini servire cogunt. Magnum enim sacrilegium est, sancta Dei ordinatione ad quodvis nefas abuti. — Caeterum non amplificat illorum crimen, ut Pilatum sublevet, neque enim hunc cum illis comparat, quin potius eodem reatu simul omnes constringit, quia sanctam potestatem pariter contaminant. Hoc tantum est discrimen, quod directe petit Judaeos, Pilatum vero, qui obsequitur eorum libidini, oblique taxat.

*) Nur so können die Worte: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν 19, 14 genommen werden. Auch de Wette sieht in dieser Rede noch ein schwaches Widerstreben des Pilatus, und Lücke bemerkt, offenbar haben die Juden erst durch das V. 15 Gesagte den Pilatus bestimmt, ihnen den Unschuldigen zu übergeben. Auch diese Interpreten lassen demnach den Pilatus noch auf dem Richterstuhl schwanken.

tus von der Unschuld Jesu nach der johanneischen Darstellung, einen römischen Richterstuhl nur dazu bestiegen haben soll, um ohne irgend eine vorangehende Untersuchung der Anklage nach römischen Rechtsformen ein mit ihrer Ueberzeugung streitendes Todesurtheil gerade so auszusprechen, wie es eine aufgeregte, einem Römer verächtlich genug erscheinende, Volksmasse mit allem Trotze von ihr zu haben wünschte, was läßt sich anders denken, als daß das von Pilatus an den Tag gelegte Interesse für Jesus nur ein ihm von dem Evangelisten geliehenes ist? Nur aus dem Interesse des Evangelisten ist diese ganze Handlungsweise des Pilatus hervorgegangen, um von ihm, dem Vollzieher der Todesstrafe, alle Schuld auf die Juden, die eigentlichen Urheber des Todes Jesu, zurückzuwälzen, um an dem langen beharrlichen Widerstreben des Heiden den blutgierigen Haß des jüdischen Volkes in seiner ganzen Größe hervortreten zu lassen, und so auch diese letzte Entscheidung des Schicksals Jesu unter den Gesichtspunkt derselben Hauptidee zu stellen, von welcher seine ganze Darstellung beherrscht ist. Auf die Juden allein fällt also alle Schuld des Todes Jesu, ihr Werk ist er allein, nur gezwungen und überwältigt hat Pilatus ihnen nachgegeben, kann er doch selbst, nachdem schon alles geschehen ist, in der barschen Antwort, mit welcher er die Beschwerde der Juden über die Inschrift am Kreuz, welche sie nach unserm Evangelisten nicht ohne Grund im Sinne einer Ironie nehmen zu müssen glauben, zurückweist, „was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben," wie es scheint, seinen Aerger und Verdruß über die von den Juden ihm abgenöthigte Hinrichtung Jesu nicht verbergen.

Es bestätigt sich uns demnach auch hier die schon so oft gemachte Bemerkung, daß, je größer die Differenzen der johanneischen und der synoptischen Darstellung sind, um so sichtbarer auch das eigenthümliche Interesse ist, das unsern Evangelisten bei seiner Darstellung leitet. Nur in der allgemeinen Idee, unter deren Gesichtspunkt das Evangelium zu stellen ist, können sowohl die Eigenthümlichkeiten als die Schwierigkeiten desselben ihre Erklärung finden. Gerade an den schwierigsten Stellen, bei welchen, wer nur am Einzelnen hängen bleibt, und darüber nicht hinaussieht, sehr natürlich auch keinen Ausweg zu finden weiß, muß sich die allgemeine Voraussetzung, von welcher die Erklärung ausgeht, am meisten bewähren. Eine Stelle dieser Art, jedenfalls aber eine Stelle, an welcher sich die Ausleger schon lange genug abgemüht haben, ohne es auch nur zu einer wenigstens wahrscheinlichen Meinung über sie zu bringen, ist 19, 35—37, welche hier allein uns noch näher angehen kann, da hier nicht der Ort ist, die weiteren Differenzen zwischen unserm Evangelium

und den synoptischen zu erörtern. Je nachdrücklicher aber der Evangelist hier bezeugt, gesehen zu haben, wie aus der von der Lanze durchstochenen Seite Jesu sogleich Blut und Wasser ausfloß, je feierlicher er die Wahrheit seines Zeugnisses bekräftigt, je größeres Gewicht er der Wahrheit seines Zeugnisses für den Glauben seiner Leser beilegt, je augenscheinlicher er in der Durchstechung der Seite und dem Ausfließen von Blut und Wasser die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen sieht, eine um so nähere Beziehung muß die ganze Stelle auf den Hauptzweck des Evangeliums haben. Wie verhält es sich nun mit dieser Stelle? Es kann auch hier nicht anders seyn, als daß die Zähigkeit, mit welcher die Ausleger von der Voraussetzung nicht hinwegkommen können, daß alles und jedes in unserm Evangelium im buchstäblichen materiellen Sinne historisch wahr seyn müsse, und nur von äusserlich geschehenen Fakten verstanden werden könne, ihnen den richtigen Gesichtspunkt verrückt hat.

Als eine reine Unmöglichkeit darf es mit Recht nach dem Urtheil aller Sachkundigen angesehen werden, daß aus dem durchstochenen Leibe eines Gestorbenen Blut und Wasser, und noch überdieß in bemerkbarer Sonderung, ausgeflossen ist. Um so weniger läßt sich daher auch schon aus diesem Grunde annehmen, daß sich der Evangelist auf das aus der Seite Jesu ausgeflossene Blut und Wasser, als auf einen Beweis für die Realität seines Todes berufen wollte. Wozu hätte er auch dieß thun sollen? Was Strauß bemerkt *), der Mangel einer geschichtlichen Spur, daß schon zur Zeit der Abfassung des johanneischen Evangeliums der Verdacht eines Scheintodes Jesu rege gewesen, beweise bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten, die uns über jene Zeit zu Gebot stehen, nicht, daß ein so nahe liegender Verdacht nicht wirklich in dem Kreise, in welchem das genannte Evangelium entstand, zu bekämpfen gewesen sey, und daß dasselbe nicht, wie zur Mittheilung von Auferstehungsproben, so auch eine Todesprobe mitzutheilen veranlaßt gewesen seyn könne, ist eine Bemerkung, deren Moment, wenn man auch ihre Wahrheit im Allgemeinen zugeben kann, doch wenigstens ganz ausserhalb des Gesichtskreises unseres Evangeliums liegt. Man sieht deutlich, der Evangelist setzt die Realität des schon erfolgten Todes sosehr als eine für sich abgeschlossene Thatsache voraus, daß er weit entfernt an die Möglichkeit eines Zweifels an der Realität des Todes zu denken, es nicht mit der Wirklichkeit des Todes, sondern nur mit der Bedeutung desselben zu thun hat. Ein Moment für den Glauben soll ja das Zeugniß von dem aus der Seite Jesu geflossenen Blut und Wasser seyn, Ge-

*) Leben Jesu II. S. 601. 3. Ausg.

genstand des Glaubens aber ist Jesus nicht als der schlechthin Gestorbene, sondern als der auch im Tode als das, was er an sich ist, sich Bewährende, als Sohn Gottes. Nur auf die Bedeutung des Todes Jesu kann sich daher beziehen, was der Evangelist hier in so ernstem feierlichem Tone mit eigenen Augen gesehen zu haben versichert. Wie kann er aber, muß immer wieder gefragt werden, gesehen haben, was der Natur der Sache nach zu sehen keine Möglichkeit ist? Was man mit leiblichen Augen nicht sehen kann, kann man geistig sehen, wo die sinnliche materielle Anschauung keine Stelle findet, bleibt immer noch Raum genug für jene höhere, welcher sich das Aeussere, Materielle zu einem Bilde des Geistigen gestaltet. Es hat ja auch sonst so Manches in unserm Evangelium, wie schon gezeigt worden ist, eine bildliche symbolische Bedeutung, warum soll hier der Gedanke, die räthselhaften Worte in bildlichem geistigem Sinn zu nehmen, so fern liegen? Es war natürlich, daß diejenigen, welche Bedenken hatten, die Stelle buchstäblich zu nehmen, sich nach der verwandten 1 Joh. 5, 6. umsahen, in welcher Jesus als Christus der ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος genannt ist. Wollte man aber auch darüber hinwegsehen, daß in dieser Stelle ὕδωρ voransteht und αἷμα nachfolgt, so kann doch diese Stelle so lange keine Hülfe für die unsrige gewähren, so lange man nicht darüber besser im Reinen ist, was man unter ὕδωρ zu verstehen hat. Daß es auch hier bildlich zu nehmen ist, sieht man wohl, kommt es aber darauf an, die bildliche Bedeutung des Wassers näher zu bestimmen, so kann ja nichts näher liegen, als die Stelle des Evangeliums selbst 7, 38. 39., wo Jesus von dem an ihn Glaubenden sagt, daß aus seinem Leibe Ströme lebendigen Wassers ausfließen werden, und der Evangelist zur Erläuterung hinzusetzt, dieß habe Jesus von dem Geiste gesagt, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten, aber erst nach seinem Tode. Erwägt man das Verhältniß dieser Stelle zu der unsrigen näher, so liegt der Schlüssel zur Erklärung derselben so klar vor Augen, daß man sich des Gedankens nicht enthalten kann, der Evangelist selbst habe an dieser so bedeutungsvollen Stelle seines Evangeliums jene nicht minder bedeutungsvolle vor Augen gehabt, und in dem von ihm hier Bezeugten die nun in Erfüllung gehende Wahrheit jenes Ausspruchs Jesu gesehen. Das Wasser ist also das Bild des Geistes, aber auch einen Leib, aus dessen Oeffnung das Wasser ausfließt, haben wir ja schon in der Stelle 7, 38., und wenn in dieser Stelle das Ausfließen des Wassers bedingt ist durch den erst noch erfolgenden Tod, so ist ja dieser Tod nun wirklich erfolgt, und es fließt somit aus dem geöffneten Leibe nicht blos Wasser

aus, ſondern auch Blut, das Symbol des Todes, und recht abſichtlich ſteht nicht, wie 1 Joh. 5, 6. das Waſſer voran, ſondern das Blut, weil der Tod nach der Stelle 7, 39. die nothwendige Vorausſetzung iſt, unter welcher erſt der Geiſt an die Glaubigen ſo mitgetheilt werden kann, daß gleichſam aus dem Leibe des Glaubenden Ströme lebendigen Waſſers ausfließen. Geſtaltet ſich nun, wie wir 7, 38. 39. deutlich ſehen, in der Anſchauung des Evangeliſten der von dem Geiſte Chriſti, deſſen Mittheilung weſentlich zu der Verherrlichung Jeſu in ſeinem Tode gehört, erfüllte Glaubige gleichſam zu einem Leibe, aus welchem Ströme lebendigen Waſſers fließen, warum ſollte nicht auch Chriſtus ſelbſt, als der Urleib, von welchem der Urquell des lebendigen Waſſers ausfließt, und in welchem alle Leiber der Glaubigen, als Glieder Eines Leibes, ihre Einheit haben, unter demſelben Bilde angeſchaut werden? Die Vergleichung der beiden Stellen läßt uns ſogar, wenn man ſie recht erwägt, in ihrem Verhältniß zu einander, einen tiefern Blick in die Conception und Anſchauungsweiſe unſeres Evangeliſten überhaupt hineinwerfen. Je lebendiger er von der Bedeutung eines großen Moments ergriffen iſt, deſto mächtiger drängt ſich ihm der ganze Inhalt der Ideen, die ſeinem Geiſte vorſchweben, in eine concrete Anſchauung zuſammen, in welcher alles nicht blos Bild und Geſtalt, ſondern auch Handlung und Begebenheit wird. So bewegt auch hier in dem Augenblick, in welchem der Tod Jeſu ſeine höchſte Realität hat, die ganze inhaltsreiche Bedeutung dieſes Todes ſeine Seele, er ſieht in dem Tode unmittelbar den Anfang aller Segnungen, die für die Welt aus ihm hervorgehen ſollten, die Fülle des geiſtigen Lebens, die durch das Princip des Geiſtes Chriſti, der nun erſt in ſeinem Tode auf die Glaubigen übergehen konnte, auf ſie ausfließen ſollte. Indem er von dieſem Gedanken erfüllt iſt, geſtaltet ſich ihm vor dem Auge des Geiſtes der geſtorbene, am Kreuze hängende Chriſtus, als der Inbegriff und die Quelle aller geiſtigen Segnungen durch die Vermittlung ſeines Todes, zu einem Leibe, aus welchem Blut und Waſſer fließen. Soll aber Waſſer und Blut von dem Leibe ausfließen, ſo muß der Leib dazu geöffnet worden ſeyn, alſo durch einen Stich, wie der Stich einer Lanze iſt. Ein ſolcher Lanzenſtich kann nur im Moment des Todes geſchehen ſeyn, der Tod hat in ihm ſelbſt eine Spitze, in welcher er unmittelbar (εὐθὺς) in die höchſte Lebensfülle umſchlägt. Daß aber ein ſolcher Lanzenſtich damals geſchehen ſeyn ſollte, ſchloß ſich an die Vorſtellung von Chriſtus als dem Paſſahlamm an. War Chriſtus das Paſſahlamm, wie er durch die auf ihn angewandte, urſprünglich auf das Paſſahlamm ſich beziehende Stelle (2 Moſ. 12, 46. vergl.

4 Mos. 9, 12.) unzweideutig bezeichnet wird, so kann ihm auch kein Bein zerbrochen worden seyn. Zerbrochen worden mußten aber die Beine der Gekreuzigten seyn, wenn, woran dem Evangelisten eben wegen des Todes Jesu, als des Passahlammes, alles gelegen ist, der ganze Akt der Hinrichtung schon vor dem eigentlichen Anfang des Passahfestes eine abgemachte Sache seyn sollte. So war das bekannte, zum Kreuzigungsakt gehörende, römische crucifragium, das hier offenbar in seinem Widerspruch mit dem Gebot der Nichtzerbrechung der Beine des Passahlammes dem Evangelisten vorschwebt, durch das Surrogat des Lanzenstichs beseitigt, und es knüpft sich an diesen letzten Akt die bedeutungsvollste und inhaltsreichste Anschauung des in der Spitze seines Todes die höchste Fülle des geistigen Lebens für die glaubige Welt aufschließenden Christus *). Nur die Wahrheit dieser Anschauung ist es, die der Evangelist mit der unmittelbaren Selbstgewißheit seines christlichen Bewußtseyns bezeugt **).

*) Es versteht sich von selbst, daß, wie die erste Stelle auf den Lanzenstich, so die zweite aus Zach. 12, 10. auf das εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ geht. Sie werden sehen, in wen sie gestochen haben, daß sie nämlich in den gestochen haben, aus dessen Seite Blut und Wasser floß. Wozu also das zukünftige sehnsüchtige reuige Hinblicken auf Christus, das Lücke in ὄψονται finden will? Es kann ja nur auf die gehen, die gestochen haben. Gestochen haben aber die römischen Soldaten, oder durch sie die Juden. Sie werden also in ihrem Sieg auf die ihren vermeinten Sieg völlig vereitelnden Wirkungen des Todes Jesu hingewiesen.

**) Anders als auf dem obigen Wege, kann man über die unläugbaren Schwierigkeiten der Stelle nicht hinwegkommen. Daß aber auf diesem Wege die Stelle ihre volle, klare, mit der Hauptidee des Evangeliums auf's Beste zusammenstimmende Bedeutung erhält, wird niemand bestreiten können, ausser mit Einwendungen, deren Widerlegung durch die ganze bisherige Untersuchung gegeben ist. Kann jedoch die Richtigkeit und der Werth einer Erklärung durch Vergleichung anderer Erklärungen bestimmt werden, so sehe man sich nur in den neuesten Commentaren um. Was wissen denn auch die neuesten Ausleger über diese Stelle zu sagen, was sagt Lücke über sie? Wir erfahren, daß der Stich derb und breit gewesen seyn müsse, die militärische Todesprobe könne keine oberflächliche Ritzung gewesen seyn, vielleicht habe der Stoß die linke Seite getroffen, und vernehmen sodann das Bedauern, daß der Theolog (d. h. solche Theologen, welche auf den Gedanken kommen können, das Heil ihrer Wissenschaft und ihres christlichen Glaubens bei der Medicin und Anatomie zu suchen) hier in einer eigenen Verlegenheit sey. Wohlwollende Aerzte haben von jeher dem Evangelium die Hülfe ihrer Kunst angeboten. Sie haben zu zeigen gesucht, daß nach den Datis, die vor-

10. Die Geschichte der Auferstehung Jesu.

Kap. 20.

In dem feierlichen Zeugniß, das der Evangelist 19, 34 — 37. ablegte, ist die dem Tode immanente und mit ihm identische Verherrlichung Jesu ausgesprochen. Die Verherrlichung Jesu ist nicht blos sein Hingang zum Vater, sondern auch die Mittheilung seines Geistes. Sieht man den Geist, wie dieß der Evangelist im Hinblick auf den noch am Kreuze hängenden Jesus versichert, in Strömen lebendigen Wassers vom Leibe Jesu ausfließen, so ist die Verherrlichung schon erfolgt, sie ist unmittelbar in dem höchsten Moment seines Todes enthalten. Die Verherrlichung Jesu aber hat zu ihrer Voraussetzung seine Auferstehung, und kann von derselben nicht getrennt werden. Fragen wir nun, wie sich der Evangelist die Auferstehung Jesu gedacht habe, so weist er uns zwar auf das leergefundene Grab hin (20, 1 — 13.), aber es ist dieß nur ihre negative Seite, um seine positive Vorstellung von ihr, und insbesondere das Verhältniß, in das er sie zu der Verherrlichung Jesu und ihren beiden Momenten, zum Hingang zum Vater und zu der Ausgießung des Geistes setzte, näher kennen zu lernen, müssen wir von der wichtigen, aber eben deßwegen nur um so mehr mißverstandenen Stelle 20, 17. ausgehen. Jesus

liegen, auch der ärztliche Beweis geliefert werden könne, daß Jesus am Kreuze wirklich gestorben sey. Aber weder seyen sie in ihren Beweisführungen und Erfahrungen einig, noch könne der gewissenhafte Exeget überall die Sicherheit der historischen und exegetischen Prämissen anerkennen, worauf die medicinischen Beweisführungen sich gründen. Fest stehe aber doch, daß Jesus wirklich gestorben. Das Allgemeine eines historischen Ganzen, welches im Leben der Menschheit eine positive Macht geworden sey, habe ein unüberwindliches Recht gegen die Zweifelsknoten des Einzelnen. Mit diesem Kanon werden nun die Zweifelsknoten in Betreff unserer Stelle so gelöst: „Wir mögen uns in dogmatischer Hinsicht nur an die darin liegende Idee halten, daß seinem Wesen nach in Christus alles erfüllt und vollendet ist u. s. w. Indem wir den Zusammenhang so fassen, tritt für uns das so bedeutend gewordene καὶ εὐθὺς — ὕδωρ ganz in Hintergrund. Es ist freilich in dem ἑωρακώς als Objekt mitbegriffen, aber wenn Johannes darin ein besonderes Zeichen des wirklich erfolgten Todes gefunden hätte, würde er es nicht V. 35—37. irgendwie bestimmter hervorgehoben haben? Ich denke mir, daß er es mehr gelegentlich erwähnt in Beziehung auf ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα V. 33.“ u. s. w. Was ist nun mit allem diesem zur Erklärung unserer Stelle gewonnen? Nichts, lediglich nichts! Es wäre gewiß weit besser und einfacher, geradezu zu sagen, man wisse über eine solche Stelle nichts, wenigstens nichts irgend Erhebliches zu sagen.

spricht hier zu der Maria von Magdala, welcher er nach unserem Evangelisten zuerst erschien: „Rühre mich nicht an, denn noch bin ich nicht aufgestiegen zu meinem Vater, gehe aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich steige auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott.“ Was wollen die kurzen Worte: μή μου ἅπτου, hier sagen? In der Noth, welche diese Stelle, eine wahre crux interpretum, den Interpreten verursachte, hat Lücke noch in der zweiten Ausgabe des Commentars sich dazu gebracht gesehen, der das Gegentheil ausdrückenden Conjektur: σύ μου ἅπτου, seinen Beifall zu schenken. In der neuesten Ausgabe wird auch diese Erklärung wieder zurückgenommen. Die Conjektur bleibt jetzt bedenklich und hilft auch nicht. Wir werden von ihr wieder zu dem beglaubigten Texte zurückgewiesen und zu den neuesten Versuchen, denselben irgendwie verständlich zu machen. In der gänzlichen Verzweiflung an der Stelle gibt Lücke der Erklärung Meyer's den Vorzug, wonach die Maria von der Erscheinung des Auferstandenen, den sie sich als seligen Geist vom Himmel herniedergestiegen denke, getroffen in tiefer Demuth vor ihm niederfalle, aber nicht als Schutzflehende, sondern als Verehrende. Dabei bleibe nur schwierig, daß ἅπτεσθαι absolut stehend den Akt der Verehrung ausdrücken solle. Aber wenn es dieß nicht heiße, sey die Stelle unverständlich. Die Stelle ist nicht so unverständlich, wie man meint. Absolut, für sich genommen, drückt freilich ἅπτεσθαι nicht den Akt der Verehrung aus, sondern μή μου ἅπτου, heißt nichts anders, als: berühre mich nicht, oder komme mir nicht näher. Aber wozu konnte die Maria ihm näher kommen und ihn berühren wollen? Denkt man an die parallele Stelle Matth. 28, 9., wo von den Frauen, welchen Jesus begegnete, gesagt ist, daß sie προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας, καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ, ist es sogar nach dem sonstigen Verhältniß unseres Evangeliums zu den synoptischen höchst wahrscheinlich, daß der Evangelist eben diese Stelle vor Augen hatte, so kann in den zu der Maria gesprochenen Worten Jesu keine andere Absicht derselben vorausgesetzt werden, als eine solche Bezeugung ihrer Verehrung gegen Jesus, wie die Matth. 28, 9. beschriebene. Sie war, als sie sich auf das Wort Jesu umwandte, und in ihm den Meister erkannte, schon im Begriff, auf ihn zuzueilen und zu seinen Füßen niederzufallen. Daß es Jesus nicht dazu kommen lassen will, ist klar. Aber warum will er es nicht geschehen lassen? Kann ein anderer Grund davon angenommen werden, als der ausdrücklich angegebene, daß er noch nicht zum Vater aufgestiegen sey, sondern gerade zum Vater auffsteige? Weil er also in diesem Aufsteigen eben erst be-

griffen ist, will er sich durch die ihm zu den Füßen fallende Maria nicht festhalten, und eben damit auch nicht aufhalten lassen, und um es nicht soweit kommen zu lassen, ist nicht von einem κρατεῖν, sondern einem ἅπτεσθαι die Rede, damit das κρατεῖν gleich in seinem ersten Beginn, in dem ἅπτεσθαι abgeschnittten wird. Dieß allein ist ohne allen Zweifel der einfache und natürliche Sinn, wobei nur dieß weiter gefragt werden kann, warum denn Jesus so sehr eilt zum Vater aufzusteigen, daß er sich auf seinem Wege zum Vater nichts dazwischenkommen lassen will? Allein warum soll denn dieses Aufsteigen nicht das Erste und Nächste seyn, was Jesus thun zu müssen glaubt, wenn doch einmal, wovon die Stelle gleichfalls den unläugbaren Beweis enthält, von unserem Evangelisten die Auferstehung unmittelbar mit dem Hingang zum Vater zusammengenommen wird? Wenn man freilich diesen Hauptpunkt so gänzlich übersieht, wie dieß von den Auslegern gewöhnlich geschieht, ist es kein Wunder, daß man die ganze Stelle durchaus mißversteht. Es wird ja aber doch klar genug in der augenscheinlichen Form des Präsens das ἀναβαίνειν als ein gerade jetzt unmittelbar erfolgendes bezeichnet *). So sage man denn nur, wie das Präsens ἀναβαίνω genommen werden soll, wenn auch unser Evangelist dabei, nach der gewöhnlichen Meinung, die erst vierzig Tage nachher stattgefundene Himmelfahrt voraussetzte? Dann wäre freilich die Eile Jesu eine sehr unzeitige gewesen. Aber es ist ja nicht einmal diese Stelle hier die einzige, in welcher der Hingang Jesu zum Vater in dieses unmittelbare Verhältniß zur Auferstehung gesetzt wird, sondern dasselbe findet sich auch schon in den Abschiedsreden Jesu. Man erwäge nur, wie in diesen Reden von der Sendung des Geistes gesprochen wird. Wie schon 7, 39. gesagt wird, daß der heilige Geist nicht da sey, so lange Jesus nicht verherrlicht ist, so ist auch in den Abschiedsreden der Hingang Jesu zum Vater die nothwendige Bedingung, unter welcher allein der Geist vom Vater gesendet werden kann. Es ist euch

*) Lücke sagt S. 789: „Könnte man es auch überwinden, sich Christus in einer so ungeduldigen, fast unanständigen Eile zu denken, wo ist davon in der Stelle auch nur eine Spur? Wenn noch bei ἀναβαίνω ein ἄρτι, oder εὐθὺς oder ταχὺ stände. Aber keine Sylbe.“ So könnte man also von einer im Moment der Gegenwart geschehenden Handlung nie reden, ohne zu dem Präsens des Verbums, das die Handlung bezeichnet, ein ἄρτι zu setzen. Wie leicht setzen sich dieselben Ausleger, wenn es in ihrem Interesse ist, über ein solches ἄρτι, εὐθὺς, auch wieder hinweg! Man vergl. z. B. nur Lücke zu 7, 6—8. S. 193, wo „der Widerspruch zwischen V. 8. und 10. verschwindet, sobald man νῦν hinter ἀναβαίνω ergänzt.“

gut, ſagt Jeſus 16, 7. zu den Jüngern, daß ich hingehe, denn wenn ich nicht hingehe, wird der Paraklet, der heilige Geiſt, nicht kommen zu euch, wenn ich aber hingegangen ſeyn werde, werde ich ihn zu euch ſenden (vgl. 14, 12 f., wo gleichfalls das πορεύεσθαι πρὸς τὸν πατέρα, von welchem alles Folgende abhängt, die Bedingung davon iſt, daß der Vater ἄλλον παράκλητον δώσει, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας). Nun erhalten ja aber 20, 19 f. an demſelben Tage, an welchem Jeſus zum Vater zu gehen verſichert, die Jünger den heiligen Geiſt. Wie können ſie ihn alſo erhalten haben, wenn er nicht zuvor zum Vater gegangen war? Die innere Einheit und Harmonie des Evangeliums zeigt ſich auch darin auf's ſchönſte, daß wir hier 20, 17—23 ganz die Erfüllung deſſen haben, was Jeſus in ſeinen Abſchiedsreden den Jüngern verheißen hatte. Wie genau ſtimmt ſo erſt das Wort Jeſu 16, 16.: μικρὸν, καὶ οὐ θεωρεῖτε με, καὶ πάλιν μικρὸν, καὶ ὄψεσθέ με, ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα, mit der 20, 19 erzählten Erſcheinung Jeſu zuſammen, wenn damals ſchon ſein Hingang zum Vater, wie es der Evangeliſt ausdrücklich ſagt, erfolgt war, und zwar im unmittelbarſten Zuſammenhang mit der Auferſtehung, wie ja auch in den Abſchiedsreden die Auferſtehung und der Hingang zum Vater ſo identiſch ſind, daß nur von dieſem, nicht aber von jener die Rede iſt. Und ſelbſt die gewiß nicht ohne beſondere Bedeutung gerade ſo lautenden Worte Jeſu: „ich gehe zu meinem Vater und eurem Vater, und meinem Gott und eurem Gott“, woraus anders können ſie beſſer und adäquater erklärt werden, als aus dem Inhalt jener Abſchiedsreden, in welchen der Hingang Jeſu zum Vater als der Anfang des ſeligſten Verhältniſſes beſchrieben wird, in welches die den heiligen Geiſt vom Vater empfangenden Jünger auch zum Vater zu ſtehen kommen (vgl. 16, 26 f.)?

Alles dieß, vor allem aber die Vorſtellung eines mit der Auferſtehung unmittelbar zuſammenhängenden Hingangs Jeſu zum Vater, liegt ſo evident in der Stelle, daß es als bloße Willkür erſcheinen kann, da, wo die Worte des Textes ſo klar vor Augen ſtehen, gleichwohl einen ganz andern Sinn in ihnen finden zu wollen. Und was ſollte denn der Anerkennung des allein wahren Sinnes der Stelle im Wege ſtehen? Es wäre doch gegen alle Grundſätze der Exegeſe und bibliſchen Theologie, welche freilich auch in einem Lücke'ſchen Commentar nicht ſo feſtſtehen, daß nicht an ſie zu erinnern wäre, wenn, da nun doch einmal der Schluß des irdiſchen Lebens Jeſu von den verſchiedenen neuteſtamentlichen Schriftſtellern verſchieden erzählt, und von dem Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte ſogar eine, erſt nach vierzig Tagen erfolgte ſichtbare Himmel-

fahrt berichtet wird, nur eine dieser verschiedenen Darstellungen, und zwar gerade die jüngste und sinnlichste, für die schlechthin geltende erklärt würde, nach welcher die übrigen gedeutet werden müssen. Muß demnach auch unserem Evangelisten in Hinsicht der Vorstellung, welche er von der Auferstehung und dem Hingang Jesu zum Vater hat, sein Recht verbleiben, so muß es ihm auch darin gelassen werden, daß, was ja nur eine nothwendige Folgerung aus dem Vorangehenden ist, die 20, 19 erzählte Wiedererscheinung Jesu eine vom Himmel herab erfolgte Erscheinung des zum Vater schon hingegangenen Herrn ist, und auch dabei ist nicht zu sehen, warum es nicht so seyn sollte. Lücke freilich ist auch hier anderer Meinung. Er kann sich auch den auferstandenen, und durch seine Auferstehung verklärten Herrn nicht anders vorstellen, als mit derselben materiellen Leiblichkeit, welche er zuvor in seinem irdischen Leben hatte. Darum muß vor allem sein plötzliches Eintreten zu den Jüngern, wie es 20, 19 beschrieben wird, ein Kommen ganz gewöhnlicher Art seyn. Bekanntlich hat Strauß auf eine, für jeden Unbefangenen gewiß überzeugende Weise nachgewiesen, daß diese Erscheinung Jesu nur als eine wundervolle genommen werden kann *), und Lücke hätte um so mehr Aufforderung gehabt, auf die von Strauß vorgebrachten Gründe Rücksicht zu nehmen, da sie in besonderer Beziehung auf die schon in der zweiten Ausgabe des Commentars aufgestellte Ansicht geltend gemacht worden sind. Gleichwohl vernimmt man in der neuen Ausgabe auch nicht eine Sylbe hierüber. Da Lücke hier ganz auf dem Standpunkt der zweiten Ausgabe stehen bleibt, so genügt es einfach, auf das seitdem gegen seine Ansicht Gesagte zu verweisen. Aber welche Vorstellung macht sich denn Lücke überhaupt von dem Wunder der Auferstehung? „So sind also wohl", sagt Lücke, „alle Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung Manifestationen des verklärten Leibes, der die Schranken des irdischen Raumes bereits überwunden hat? Dieß wird allerdings behauptet. Aber welch' ein seltsamer Widerspruch zwischen dieser Art der Erscheinungen und dem Zwecke derselben! Sollten jene dazu dienen, die Jünger zu überzeugen, er sey wahrhaft auferstanden mit demselben Leibe, den man gekreuzigt hatte, so kann Jesus auch nur auf menschlich leibliche Weise den Jüngern erschienen seyn. Wir haben keine deutliche Vorstellung von dem Wesen des verklärten Leibes in irdischen Räumen, aber wenn in allen diesen Erscheinungen Jesus geht und steht, kommt und geht, wie andere Menschen, ißt und trinkt, noch die Nägelmahle an seinem Leibe trägt, so kann seine Erscheinungsweise keine übernatürliche gewesen seyn."

*) Leben Jesu II. S. 667 f. 3. A.

Auf dieſelbe Weiſe könnte man auch ſagen, Jeſus kann nicht vom Tode auferſtanden ſeyn, weil ja Tod und Leben ſich auch nicht mit einander vertragen, und wir uns auch keine Vorſtellung davon machen können, wie ein Geſtorbener zugleich ein Lebender ſeyn kann. Würde es doch endlich dieſe aus einer beliebigen Miſchung von Supranaturalismus und Rationalismus beſtehende Theologie wenigſtens zu einem klaren Begriff des Wunders bringen! Aber ſo viel ihr in ihrem guten Glauben an Wunder an dem Wunder gelegen iſt, ſo kommt doch alsbald wieder ihr überall hervorlauerndes rationaliſtiſches Intereſſe, um dem Begriffe des Wunders ſeine Spitze abzubrechen, und das kaum geſetzte Wunder wieder auf eine recht ordinäre Erſcheinung herabzuſetzen. Will man einmal Wunder haben, ſo ſtoße man ſich auch an keinem Widerſpruch, das Element des Wunders iſt ja gerade der Widerſpruch, welcher jede weitere Frage abſchneidet, und man darf alſo auch hier nicht fragen, wie es möglich iſt, daß ein verklärter und vergeiſtigter Leib als ein ganz materieller Leib erſcheint. Eben dieß iſt ja das Wunder, und es iſt eine völlig vergebliche Mühe, vom Begriffe des Wunders aus, von welchem aus alles gleich denkbar und möglich iſt, gegen die Denkbarkeit ſolcher Vorſtellungen zu argumentiren. Die reinphiloſophiſche Frage über das Wunder gehört ja gar nicht in die Exegeſe, ſondern die Frage, mit welcher es die Exegeſe zu thun hat, iſt einzig nur, wie ſich die neuteſtamentlichen Schriftſteller die Erſcheinungen, von welchen ſie reden, gedacht haben, ob ſie, nicht von unſerem, ſondern von ihrem Standpunkt aus, als ſchlechthin wundervolle Erſcheinungen anzuſehen ſind, oder ob ſich nicht in ihrer Vorſtellung von ihnen auch wieder eine Seite zeigt, auf welcher die äußere Erſcheinung des Wunders wenigſtens nicht die Hauptſache iſt, bei welcher wir einzig ſtehen zu bleiben haben. Dieß iſt die Frage auch bei der vorliegenden Stelle, und Lücke ſelbſt leitet uns weiter, wenn er ſagt: „Wir ſagen entſchieden, erſchien Jeſus den Jüngern, wie Engel erſcheinen, ſo war ſeine Leiblichkeit Schein, und ſeine Erſcheinung Viſion der Jünger. Ein Mittelding zwiſchen ätheriſcher Engelleiblichkeit und materieller körperlicher Feſtigkeit iſt mir undenkbar. Kurz, ſind die Erſcheinungen Jeſu ätheriſcher Art, Engelerſcheinungen, ſo iſt er nicht leiblich, ſondern nur viſionär den Jüngern erſchienen.“ Die einfache Antwort auf dieſe Alternative, die ſich demnach für Lücke dahin entſcheidet, daß der verklärte, zum Vater hingegangene, vom Himmel herab erſcheinende Jeſus, wie ihn der Evangeliſt nach dem unläugbaren Sinn ſeiner Worte beſchreibt, in materieller, körperlicher Feſtigkeit erſchienen ſey, iſt: er iſt weder blos leiblich, noch auch blos viſionär den Jüngern erſchienen, ſondern auf gei-

ſtige Weiſe, zur Mittheilung ſeines Geiſtes. Wie man ſich auch den Akt der Anhauchung (V. 22) denken mag, gewiß iſt in jedem Fall, wie ja auch von den Auslegern zugegeben wird, da ſich dem kategoriſchen Sinn der Worte: λάβετε πνεῦμα ἅγιον, ohne Willkür nichts entziehen läßt, daß die Jünger durch dieſen Akt den heiligen Geiſt empfangen haben. Haben ſie ihn aber damals empfangen, ſo iſt eben damit die Verheißung in Erfüllung gegangen, welche Jeſus ſeinen Jüngern gegeben hat. Auf die Abſchiedsreden Jeſu haben wir demnach auch hier wieder zurückzuſehen, und in der That würde ja auch der Evangeliſt an der ſonſt durchgeführten innern Harmonie ſeines Evangeliums, in welcher ſich alles zur Einheit des Ganzen zuſammenſchließt, etwas vermiſſen laſſen, wenn nicht auch die Mittheilung des Geiſtes, wie Jeſus in den Reden von ſeinem Hingang ſo bedeutungsvoll auf ſie hinweiſt, als wirklich erfolgt hier noch ihre Stelle fände. Sie kann daher auch nicht anders geſchehen ſeyn, als ſie vorausgeſagt worden iſt, und wir können uns ſomit die nähere Vorſtellung von dieſer Mittheilung des Geiſtes, und der ſie begleitenden Erſcheinung Jeſu nur aus dem Inhalt der Abſchiedsreden bilden. Von welchem Kommen und Wiederſehen wird aber in dieſen Reden geſprochen? Kann man an ein leibliches Kommen und Wiederſehen denken, wenn die Hauptvorſtellung, auf welche alles zurückgeht, immer wieder iſt, daß er ihnen den Geiſt der Wahrheit, den heiligen Geiſt, einen andern Paraklet vom Vater ſenden werde? Kommt ein Anderer als er, um ſeine Stelle bei den Jüngern zu vertreten, ſo kommt eben deßwegen er ſelbſt nicht in eigener Perſon. Und doch wird in demſelben Zuſammenhang, in welchem er den Jüngern ſagt, daß er ſie nicht verwaiſt laſſen werde, d. h. daß er ihnen den Geiſt ſenden werde, der ſie in alle Wahrheit leiten und über alles belehren ſoll, und in welchem ſie auch ſeinen Frieden empfangen, auch wieder geſagt, daß er ſelbſt zu ihnen komme (14, 18). Was kann daher unter dieſem Kommen und Sehen anders verſtanden werden, als die Sendung des Geiſtes, in welchem er zwar, ſofern es ſein Geiſt iſt, der von ihm Geſendete, kommt, aber nur auf geiſtige Weiſe? So wenig das Kommen des Vaters 14, 23 ein leibliches iſt, ebenſo wenig auch das des Sohns; ſie kommen beide, um Wohnung bei den Jüngern zu machen, wenn der von beiden geſendete Geiſt kommt, und die lebendigſte Gemeinſchaft mit ihnen vermittelt. In dieſer Mittheilung des Geiſtes werden gleichſam alle Schranken aufgehoben, welche das Dieſſeits und Jenſeits trennen. Der Herr iſt auch jetzt, wie zuvor, bei den Jüngern, er kommt und ſieht ſie, wie auf leibliche Weiſe, und doch kommt er nur in einem Andern, der nicht er ſelbſt iſt;

als der Lebende oder Auferſtandene (14, 19) iſt er der zum Vater Hingegangene, und doch ſind in dieſelbe Gemeinſchaft ſchon jetzt im Grunde auch die Jünger verſetzt. Indem die Jünger den Geiſt in ſich haben, haben ſie in ihm alles, was ſie mit dem Vater und Sohn zur innigſten, perſönlichen Gemeinſchaft verknüpft, und dieſe Gemeinſchaft für ſie zur Quelle der ſeligſten Freude macht. Die Freude der Jünger, als ſie den Herrn ſahen (20, 20), iſt dieſelbe Freude, die ihnen in den Abſchiedsreden verheißen wird, als die vollendete Freude der durch den Geiſt vermittelten Gemeinſchaft. Sie werden ſich freuen, ſagt Jeſus 16, 22., daß er ſie ſehe, und ſehen werden ſie ihn, weil er zum Vater gehe (V. 16), ſein Gehen zum Vater aber hat den Zweck, ihnen den Geiſt zu ſenden. Hat nun dieſes Kommen und Wiederſehen in den Abſchiedsreden dieſe geiſtige Bedeutung, warum ſollte es hier, wo nur geſchieht, was dort verheißen iſt, anders ſeyn? Der Herr kommt ja nur zur Mittheilung ſeines Geiſtes. Seine leibliche Erſcheinung iſt der bildliche Ausdruck des Bewußtſeyns, daß der den Jüngern mitgetheilte Geiſt der von ihm verheißene und geſendete Geiſt iſt, deſſen Kommen ſein eigenes Kommen iſt, weil der Geiſt zu ihnen nicht kommen konnte, ohne daß ſie ſich des Herrn als des Lebenden, und mit ſeinen Jüngern in Gemeinſchaft Stehenden bewußt wurden.

Iſt der Herr auferſtanden, zum Vater hingegangen, iſt der Geiſt den Jüngern mitgetheilt, ſo iſt alles vollendet, was zum Inhalt der evangeliſchen Geſchichte gehört. Wozu ſollte der Herr noch weiter erſcheinen, wenn der ſeine Stelle vertretende Geiſt ſchon gekommen iſt? Dennoch beſchreibt der Evangeliſt noch eine zweite, am zweiten Sonntag nach der Auferſtehung erfolgte Erſcheinung des Herrn. Sie hat den beſondern Zweck, den Unglauben des Thomas zu widerlegen, aber die Art und Weiſe, wie dieſer Unglaube widerlegt wird, ſetzt dieſe zweite Erſcheinung in ein ſehr enges, inneres Verhältniß zur erſten. Die zweite Erſcheinung hat einen noch ſinnlichern Charakter als die erſte, indem Thomas aufgefordert wird, ſich auf die handgreiflichſte Weiſe von der Identität des auferſtandenen Jeſu mit dem am Kreuze geſtorbenen, oder von der Realität ſeiner Auferſtehung zu überzeugen, aber nur um ſo größer iſt der Kontraſt, in welchem dieſe ſinnliche Beweisführung mit dem Tadel, welchen Jeſus über den Unglauben des Thomas ausſpricht, und mit der Seligpreiſung derer, die nicht ſehen und doch glauben, ſteht. Iſt der wahre Glaube nur derjenige, welcher glaubt, ohne zu ſehen, ſoll alſo der Glaube überhaupt nicht vom Sehen abhängen, warum erſcheint gleichwohl der Herr, warum zeigt er ſich ſelbſt auf eine ſo ſinnliche Weiſe? Die ſinnliche Erſcheinung des Herrn iſt dem-

nach an ſich nicht nothwendig, der Glaube bedarf ihrer nicht, ja es kann durch ſie nur das ſinnliche Element, von welchem der Glaube frei werden ſoll, um ſo mehr in ihm befeſtigt werden. Nur der Unglaube ſpricht: „was ich nicht ſehe und mit Händen greife, glaube ich nicht,“ hat aber auch der Glaube ſeinen Grund nur in dem, was er ſehen und betaſten kann, ſo ſteht er ja auf demſelben Boden mit dem Unglauben. Und doch, ſcheint es auf der andern Seite, wie kann man glauben, daß der Herr auferſtanden iſt, wenn man ihn nicht geſehen hat? Hatten doch auch die übrigen Jünger den Herrn geſehen, obgleich freilich nicht geſagt iſt, daß ſie nur um dieſes Sehens willen geglaubt haben. Es verhält ſich mit dieſen Erſcheinungen des Herrn, wie mit den σημεῖα. Die σημεῖα ſind um des Glaubens willen da, und doch ſoll man nicht blos um der σημεῖα willen glauben, ſie ſind eine Vermittlung des Glaubens, welche der Glaube ſelbſt wieder aufheben muß. So ſoll man alſo auch, daß der geſtorbene Jeſus lebt, nicht blos darum glauben, weil man ihn geſehen hat, es iſt an ſich gewiß, daß er lebt, man muß es glauben, auch wenn man ihn nicht geſehen hat, er ſelbſt nicht ſichtbar erſchienen iſt. In dieſem Sinne unterſcheidet der Evangeliſt auch 20, 8. das aus der Schrift kommende Wiſſen, oder da, was die Schrift ſagt, das an ſich Gewiſſe iſt, die abſolute Selbſtgewißheit des Glaubens, vermöge welcher es eine Nothwendigkeit iſt, daß Chriſtus von den Todten auferſteht, von dem nur am Sehen hängenden Glauben. So lange der Glaube noch mit dieſem Bedürfniß des Sehens behaftet iſt, iſt er nicht der wahre Glaube, ſondern nur ein ſolcher Glaube, welcher, da das Sehen etwas Zufälliges iſt, das man nicht überall haben kann, immer wieder in Gefahr iſt, in ſein Gegentheil, den Unglauben, umzuſchlagen. Der letzte Feind, welcher im Unglauben bekämpft werden muß, iſt daher die dem Glauben noch anhaftende Meinung, daß man nicht glauben könne, ohne zu ſehen. Er iſt überwunden, wenn als die höchſte Seligkeit des Glaubens gilt, zu glauben, ohne zu ſehen. Hat ſich ſo der Glaube vom Sehen losgemacht, ſich aus dieſem Aeußerlichen, das er außer ſich hat, in ſich ſelbſt, in ſein eigenſtes, inneres Weſen zurückgenommen, ſo iſt er der reine Glaube, der abſolute Glaube, die abſolute Selbſtgewißheit des Glaubens, für welche das, was man glaubt, das an ſich Gewiſſe iſt. Für einen ſolchen Glauben darf der Herr nicht mehr äußerlich erſcheinen, er kommt nur in ſeinem Geiſte, der von ihm mitgetheilte Geiſt iſt dieſe Selbſtgewißheit des Glaubens ſelbſt, die den Inhalt und Gegenſtand des Glaubens, den Herrn, in ſich ſelbſt hat. Der Evangeliſt verſetzt uns hier demnach in dieſem letzten Abſchnitt ſeines Evangeliums (Kap. 20) noch einmal in

den Verlauf jenes Processes, dessen Darstellung der Gegenstand seines Evangeliums ist, in jenen Proceß, welchen der Glaube in sich selbst durchzumachen hat, um sich aller Elemente, die nicht sein eigenes Wesen sind, zu entäußern, und sich aus ihnen zu seiner innern Wahrheit hindurchzuarbeiten. Wir sehen also hier noch einmal, wie der Glaube auf seiner untern Stufe, als das am Aeußern hängende Bewußtseyn, außer sich sucht, was er in sich selbst haben sollte (V. 8. 9), wie er in dieser Aeußerlichkeit des Bewußtseyns, in welcher er noch gar nicht ahnt, was doch schon vor ihm steht, nur zu seiner eigenen Ironie wird (wie in der Maria, wenn sie den vom Grabe erstandenen, vor ihr stehenden Herrn noch einmal begraben will), bis er endlich auf den Punkt sich erhebt, auf welchem er, wenn das geistige Bewußtseyn mit aller Macht in das sinnliche hereinbricht und alle Hemmungen desselben aufhebt, zu dem in seiner Selbstgewißheit in sich selbst seligen Glauben wird. Auf dem hohen Standpunkt dieses reinen, ohne Sehen glaubenden Glaubens werden die äußern, den Glauben vermittelnden Erscheinungen nur zu leichten, durchsichtigen Formen, welche der Glaube, gleichsam als die Reflexe seines eigenen Wesens, nur dazu aus sich herausgehen läßt, um sich aus ihnen in sich selbst zurückzunehmen. Es ist, wie wenn mit diesem Sehen und Betasten, dieser Materialität und greifbaren Leiblichkeit, je fester sie auftritt und in ihrem Rechte zu seyn behauptet, nur um so mehr gesagt werden sollte, daß alles dieß für den Glauben an die Auferstehung Jesu doch nichts beweise, wenn nicht an sich gewiß ist, daß er auferstanden ist, und auferstehen mußte (vgl. V. 9). Der materielle empirische Glaube muß also immer wieder den absoluten zu seiner Voraussetzung haben*).

*) Es gibt also einen Glauben, welcher auf der inneren Selbstgewißheit beruht, und es kommt, um an die Wahrheit von etwas zu glauben, nicht auf das an, was man gesehen hat, sondern nur darauf, daß man sich etwas nicht anders denken kann, also nicht auf die äußere, sondern die innere Anschauung. Liegt hierin nicht auch der Schlüssel für die Composition des Evangeliums überhaupt, wenigstens für so Vieles, was der Evangelist als geschichtlich erzählt, so sehr es auch gegen alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit ist? Das Geschichtliche ist nur die äußere Form für das, was man als das an sich Wahre erkennt. Es gibt auch von geschichtlichen Dingen, wie die Auferstehung Jesu ein geschichtliches Ereigniß ist, ein inneres absolutes Wissen, welchem gegenüber das äußere historische Wissen nur eine untergeordnete Realität hat. Sobald man sich denkend überzeugt, daß etwas nicht anders seyn kann, daß es der Idee der Person Jesu wesentlich adäquat, ein nothwendiges Moment derselben ist, kann man nicht zweifeln, daß es sich auch wirklich so verhält. Es ist historisch gewiß, weil es an sich gewiß ist, daß es

In dem Kreiſe der Jünger war der erſte, noch unſchuldige, darum auch als leichter Zweifel alsbald wieder beſchwichtigte, Unglaube in dem Worte Nathanaels: „was kann aus Nazareth Gutes kommen!“ laut geworden, in dem Kreiſe der Jünger verſchwindet nun auch wieder der letzte Reſt des Unglaubens. Wie dort: ἔρχου καὶ ἴδε, die Antwort auf die erſte Aeußerung des Unglaubens war, ſo ſehen wir auch hier den Unglauben auf ein ἴδε verwieſen, und wie dort in den Worten Jeſu (1, 51.) ὅτι εἶπόν σοι — πιστεύεις, auch ſchon ein Tadel lag, die leiſe Rüge eines ohne ein Zeichen nicht glauben wollenden Glaubens, ſo ergeht hier in dem Ausſpruch: ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας, ein ernſteres Wort des Tadels über den Unglauben. Zwiſchen dieſe beiden äußerſten Punkte, wo auf der einen Seite der Unglaube ſich zuerſt regt und ausſpricht, und auf der andern verſtummt fällt der ganze große Proceß, in welchem der Glaube und der Unglaube in ihre verſchiedenen ſich berührenden und abſtoßenden Geſtalten erſcheinen. So hält der Evangeliſt das Hauptthema ſeiner Darſtellung von Anfang bis zu Ende feſt, und Anfang und Ende ſchließen ſich in der Einheit derſelben Idee zuſammen.

Findet man die vergeiſtigte Form auffallend, in welcher der Evangeliſt die Auferſtehung auffaßt, indem er den Auferſtandenen, ohne ihn eigentlich feſten Fuß auf der Erde faſſen zu laſſen, uns ſogleich auf dem Wege ſeines unmittelbaren Hingangs zum Vater zeigt, und die weſentliche Realität ſeiner Wiedererſcheinung in die Mittheilung ſeines Geiſtes ſetzt, ſo drängt ſich uns um ſo mehr die Frage auf, ob dieſe Eigenthümlichkeit nicht mit der johanneiſchen Chriſtologie überhaupt zuſammenhängt? Das Ende der evangeliſchen Geſchichte, an welchem Jeſus die Welt und das irdiſche Seyn verläßt, weiſt von ſelbſt auf den Anfang zurück, an welchem er in daſſelbe eintrat. Er geht zum Vater zurück, von welchem er ausgegangen iſt, geht dahin wieder zurück, wo er zuvor war 6, 62. Zuvor aber, ehe er in die Welt kam, und Fleiſch wurde, war er, als der rein für ſich ſeyende, in der innigſten Gemeinſchaft mit dem Vater ſtehende göttliche Logos, der noch nicht Fleiſch geworden, der λόγος ἄσαρκος. Was folgt alſo hieraus anders, als daß er die irdiſch-

ſo iſt, oder es iſt ſo, weil es ſo ſeyn muß (V. 9.: δεῖ αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν ἀναστῆναι). Soll man nicht um des äußerlich Geſchehenen willen glauben, ſondern des Inhalts ſeines Glaubens an ſich gewiß ſeyn, ſo iſt alles Aeußere nur eine Vermittlung für das an ſich Gewiſſe, die ſich ſelbſt wieder aufhebt, eine Form, die nur um ihres Inhalts willen da iſt.

Hülle des Fleisches, wie sie ja eine von ihm erst angenommene war, die er anfangs noch nicht hatte, zuletzt auch wieder ablegte, um rein der zu seyn, der er zuvor war, in der unmittelbaren Einheit mit dem Vater, mit welchem, wie er selbst Geist ist, nur Geistiges Eins seyn kann? Wollte man aber sagen, das von dem Logos angenommene Fleisch habe ebendadurch, daß der Logos in ihm Mensch wurde, und für den Zweck des Erlösungswerkes den ganzen Verlauf eines menschlichen Lebens in ihm durchmachte, eine Bedeutung erhalten, die es nicht mehr verlieren konnte, es sey dadurch mit ihm selbst unzertrennlich Eins geworden, so kommt dagegen in Betracht, was der Evangelist Jesum in demselben Zusammenhang, in welchem er davon spricht, man werde des Menschen Sohn einst dahin zurückgehen sehen, wo er zuvor war, sagen läßt, „der Geist sey es, was lebendig macht, das Fleisch nütze nichts.“ Die Erklärer bemühen sich vergebens, die noch überdieß sehr emphatisch ausgedrückte allgemeine Wahrheit des Satzes: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, zu entkräften. Nur an sich, ohne den Geist, getrennt vom Geist, soll das Fleisch nichts nütze seyn. Freilich ist es an sich nichts nütze; aber ebendarum, weil es an sich nichts nütze ist, ist es auch in Verbindung mit dem Geist nichts nütze, und gerade dem Geiste gegenüber, in seiner wesentlichen Beziehung zum Geist, sofern Geist und Fleisch als zusammengehörende Elemente betrachtet werden, wird hier vom Fleisch gesagt, daß nur der Geist das lebendig machende Princip sey, das Fleisch aber nichts nütze. Soll es also doch einen Nutzen haben, so kann dieser Nutzen nur ein relativer seyn, und der allgemeine Satz wäre demnach nur so zu verstehen, daß dem Fleisch der absolute Nutzen abgesprochen, der relative aber gelassen würde. Dieß scheint ungefähr die Meinung Lücke's zu seyn, welcher selbst bemerkt, beide Sätze müssen, auf die Person Jesu bezogen, ihre volle Wahrheit haben. „Wie aber?“ fragt Lücke. „Nach 1, 14. ist die σὰρξ Christi die nothwendige Bedingung seiner Erscheinung in der Welt zum Heile der Menschen. So war sie also gar sehr nütze. Allein man unterscheide! Das Fleisch Christi, ohne den Gegensatz des πνεῦμα, gehört wesentlich zur historischen Stiftung der ewigen Lebensgemeinschaft. Aber wenn der Tod Jesu in der göttlichen Oekonomie des Reichs nothwendig war, so war sein Fleisch eben das, was geopfert werden mußte. Die heilige Opferung des Fleisches im Tode war wesentlich, lebengebend, aber nicht das Fleisch Christi ohne das heilige Opfer. In diesem Sinne gilt vollkommen: ἡ σὰρξ (im Gegensatz gegen das ewige πνεῦμα in der Erscheinung und dem Werke Christi) οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, es kann weggenommen werden, und hilft ohne

den heiligen Tod nichts zum Leben.“ Diese jedenfalls sehr unklar ausgedrückten Worte können nur den Sinn haben: das πνεῦμα ζωοποιοῦν sei der heilige Tod Christi, oder das Heilige im Tode Christi; ohne dieses Heilige wäre also der Tod nichts nütze. Wenn aber dieses Heilige des Todes Christi nur durch den wirklichen Tod Christi, also die σαρξ, bewirkt werden konnte, so war die σαρξ, die wesentlich dazu gehörte, gar sehr nütze *). Wie kann also das Eine von dem Andern getrennt, überhaupt ein solcher Gegensatz gemacht werden? Und wie willkürlich ist es, den allgemeinen Gegensatz von Geist und Fleisch von dem Gegensatz zwischen dem heiligen Zweck des Todes Christi und seinem Tod ohne diesen Zweck zu verstehen! Es ist ja auch in dem ganzen Zusammenhang des Abschnitts nicht von dem Tode Christi, sondern von der subjektiven Beziehung zu ihm die Rede. So gefaßt kommt der Satz: ἡ σαρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, immer noch nicht zu seinem Rechte, man schiebt ihm immer wieder den entgegengesetzten Sinn unter. In Beziehung auf den Tod Christi kann daher der Satz nur so genommen werden: Wenn auch die σαρξ ihren Nutzen hatte, oder nothwendig war, um die Zwecke des Todes Jesu zu realisiren, oder die Person Jesu in ein solches Verhältniß zu den Menschen zu setzen, daß sie sie subjektiv ganz in sich aufnehmen können, so hat sie diesen Nutzen doch nur in diesem relativen Sinne, in dieser subjektiven Beziehung, betrachtet man aber die Sache rein objektiv, so gilt in letzter Beziehung als absolute Wahrheit der Satz: ἡ σαρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, es kommt nur auf den Geist an, oder wie dieß der Evangelist selbst näher bestimmt, auf die Worte Jesu, welche Geist und Leben sind, nicht also auf seine fleischliche Erscheinung und alles dasjenige, wozu sie dient, um das Verhältniß seiner Person zu den Menschen subjektiv für sie zu vermitteln. Gibt es nun aber überhaupt einen Standpunkt, auf welchem die σαρξ in ihrer Beziehung zu der Person Jesu ihre Bedeutung und Realität so verliert, daß sie, wie dieß der Satz: ἡ σαρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, aussagt, nur ein verschwindendes Moment seines an sich seyenden Wesens wird, für welchen Moment des Seyns Christi muß dieses Verhältniß nothwendiger angenommen werden, als für

*) Dasselbe ist bei der Erklärung von Baumgarten-Crusius: „Vor seinem Tode sollen sie sich nicht entsetzen, auf den Geist allein kam es für sie an, und diesen sollten sie ja empfangen in seinem Tode.“ Allein dann nützte ja gerade der Tod, denn der Tod nahm, wie Lücke sagt, welchem Baumgarten-Crusius beistimmt, die sinnliche Gegenwart, woran sie hingen. Wie kann aber überhaupt der Gegensatz von Geist und Fleisch so verschoben werden?

denjenigen, in welchem er aus ſeiner irdiſchen Erſcheinung zum Vater zurückging, um nun wieder zu ſeyn, was er an ſich war, der Logos? Es ſagt demnach auch ſchon dieſer allgemeine, in beſtimmter Beziehung auf die Perſon Chriſti ausgeſprochene Satz mit klaren Worten, daß das Fleiſch keine abſolute Bedeutung für die Perſon Chriſti habe, ſein Verhältniß zu ihr kein an ſich nothwendiges und unzertrennliches ſey, woraus nur die Folgerung gezogen werden kann, daß er nach der Vorſtellung unſeres Evangeliſten auch wirklich im Momente ſeiner Auferſtehung und ſeines Hingangs zum Vater der irdiſchen Hülle ſeines Fleiſches ſich entäußert habe. Aber es erſcheint ja dieſes Verhältniß auch von Anfang an, wenn wir an die johanneiſche Lehre vom Logos und von ſeiner Menſchwerdung zurückdenken, als kein ſo feſtes und materielles, daß ſeine Lösbarkeit und endliche Auflöſung ſo zweifelhaft ſeyn müßte. Der Logos bleibt auch in ſeiner Fleiſchwerdung ſoſehr das abſolute Subjekt, daß nie ein wahrhaft menſchliches Subjekt an die Stelle deſſelben treten konnte, er iſt, auch wenn er im Fleiſche erſcheint und zum hiſtoriſchen Jeſus wird, dasſelbe göttliche Subjekt, das er zuvor war *), und das jetzt durch ſein übernatürliches Wiſſen und Wirken immer wieder die Schranken durchbrechen zu wollen ſcheint, die ſeine ſinnliche Erſcheinung umgeben. Scheint doch ſchon jetzt das Fleiſch, das er angenommen hat, nur wie eine leichte, immaterielle Hülle ihn zu umſchweben. Es gibt einige Stellen des Evangeliums, in welchen von einem räthſelhaften, plötzlichen Verſchwinden Jeſu, einem unſichtbar und verborgen Seyn auf eine Weiſe die Rede iſt, bei welcher es ſchwer ſeyn möchte, das Doketiſche von der Erſcheinung Jeſu ganz fern zu halten. Es ſind hauptſächlich die Stellen 7, 10. 8, 59. 10, 39., deren weitere Erörterung nicht hieher gehört **). Nehmen wir alles dieß zuſammen, und beziehen

*) Vgl. Köſtlin, der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe des Johannes S. 149 f. 353.

**) Nichts ſtimmt weniger mit dem Charakter des johanneiſchen Evangeliums zuſammen, als die bekannte Vorausſetzung einer polemiſchen Beziehung auf den gnoſtiſchen Doketismus. Was Schneckenburger Beitr. zur Einl. in's N. T. S. 60, „Das Ev. Joh. und die Gnoſtiker“ geltend zu machen ſucht, entbehrt nach meiner Anſicht aller Wahrſcheinlichkeit, es hat aber beſonders Stellen, wie die oben genannten gegen ſich. Ebenſo wenig kann man mit Weiße in Erzählungen, wie Joh. 20, 19 f. 34 f., eine Reaktion gegen den cerinthiſchen Doketismus ſehen. In dieſem Falle müßten ja dieſe Erſcheinungen nach dem Sinn des Evangeliſten ſelbſt eine Materialität gehabt haben, die ſie nach ſeiner ganzen Vorſtellung von der Auferſtehung nicht gehabt haben können. Es iſt ihm nicht an ſich um dieſe Materialität und greifbare Leiblichkeit des Auferſtandenen zu thun.

wir es auf die Idee des Logos, wie sie durch die ganze evangelische G hindurch festzuhalten ist, so möchte sich hieraus zur Genüge ergeben, der geistigen Form, welche unser Evangelium der Auferstehung und de gang Jesu zum Vater gibt, nicht an einem Zusammenhang mit der jo schen Christologie überhaupt fehlt, daß sie sogar wesentlich in ihr be ist, und mit innerer Consequenz aus ihr hervorgeht *).

*) Weiße hat zuerst in der scharfsinnigen Untersuchung über die stehung und Himmelfahrt (die evangel. Gesch. II. S. 307 f.) du Reihe von Combinationen das Resultat zu begründen gesucht, d den neutestamentlichen Schriftstellern selbst die Apostel des G gelebt haben, den Auferstandenen nicht in dem wiederaufgelebt schen Leibe, sondern in jener verklärten Gestalt geschaut zu ha welcher er nach ihrem bildlichen Ausdruck zur Rechten des him Vaters sitzt. Namentlich hat Weiße auch schon aus der Verkü der Sendung des Paraklets die Folgerung gezogen, daß die H Himmelfahrt identische Auferstehung nur ideell, rein geistig v Sendung und Mittheilung des Geistes zu fassen sey. Ich habe ner Recension des Weiße'schen Werks (Jahrb. für wissenschaftl 1839. I. Bd. S. 606 f.) die Wichtigkeit dieser Ansicht gebühr erkannt, und die Stelle Joh. 20, 17., in deren räthselhaftem ἅπτου Weiße das sonderbare Zwielicht dieser ersten Erscheinu Auferstandenen, gleichsam das Pulsiren dieser Erscheinung zwisch perlichkeit und Unkörperlichkeit sieht, wozu mir das folgende γά recht zu passen scheint, in der Hauptsache schon so erklärt, wi geschehen ist. Seitdem ist auch Kinkel (Historisch-kritische Unter über Christi Himmelfahrt. Theol. Stud. u. Krit. 1841. S. 5 wie es scheint, ganz unabhängig auf dieselbe Ansicht wenigstens gekommen, daß auch er die Stelle Joh. 20, 17. ebenso erklär daher gleichfalls annimmt, daß bei Johannes Himmelfahrt und stehung zusammenfallen, das Resultat selbst aber wird in den ausgesprochen: Christus habe mehrere Male, und zwar nach jed zelnen Erscheinung an die Jünger, zum Himmel sich erhoben, m so, daß er ihnen nur entschwand, manchmal vor ihren Augen sich erhebend, so daß die Himmelfahrt am vierzigsten Tage nur so bedeutend hervortrete, weil mit ihr die regelmäßigen Erschei und Mittheilungen an die Jünger aufhörten. In diesem Punkt ich nicht beistimmen, nicht nur weil ich überhaupt eine solche Co tion der verschiedenen Berichte, nach welcher auch bei Johann leibliche Auferstehung und Himmelfahrt vorausgesetzt wird, nicht kann, sondern hauptsächlich deßwegen, weil in Betreff des joha Evangeliums nach der oben entwickelten Ansicht die Annahm öfteren Erscheinens, als in diesem Evangelium erzählt ist, dur Grundidee ausgeschlossen ist.

II. Der unächte Anhang.

20, 30. 31. 21, 1 f.

Was noch den Schluß des Evangeliums betrifft (Kap. 21), in welchem eine neue Erscheinung Jesu nach seiner Auferstehung erzählt wird, so ist die gewöhnliche Meinung, mit welcher die Interpreten und Kritiker sich mehr oder minder einverstanden erklären, daß das ganze Kapitel nur ein unächter Anhang sey. Fragt man aber nach den Gründen, auf welchen dieses Urtheil beruht, so sieht man, besonders wenn man die verschiedenen Behauptungen der Interpreten mit einander vergleicht, doch nicht recht, was denn eigentlich das entscheidende Moment seyn soll. Nach Lücke soll sowohl die Denkweise, als die Sprache und Darstellungsart des ganzen Kapitels einen ganz andern Verfasser verrathen als den Evangelisten, de Wette dagegen hält die Gründe aus der Sprache, mit Ausnahme eines einzigen Worts, nicht für entscheidend. Der Inhalt selbst enthält im Grunde nichts, was, wenn man andere Stellen der evangelischen Geschichte vergleicht, ein so unüberwindlicher Anstoß seyn müßte. Scheint auch der eine oder der andere Zug etwas abenteuerlich zu seyn, so kann ja dieß auch bloßer Schein seyn (vgl. Lücke zu V. 9), und auf die fast apokryphische Umständlichkeit der Erzählung läßt sich ebenso gut der sonst geltende Kanon der Anschaulichkeit und Augenzeugenschaft anwenden. Neben dem allgemeinen Eindruck, welchen das Kapitel macht, ist es hauptsächlich der auffallende Schluß V. 24 u. 25, und da auch schon Kap. 20. V. 30. 31 seinen eigenen Schluß hat, dieser doppelte Schluß, worauf besonderes Gewicht gelegt wird. Ist aber der Schluß 21, 24. 25 offenbar unjohanneisch, warum soll mit ihm, wie de Wette behauptet, auch das ganze Kapitel fallen? Der Schluß könnte ja, unbeschadet des Kapitels selbst, von einer andern Hand hinzugefügt worden seyn. Daß Johannes, wenn er den Nachtrag geschrieben hätte, den Schluß 20, 30. 31., auch wenn er ihn schon gemacht hatte, wie Lücke meint, verständigerweise weggenommen, und in anderer Art an das Ende des ganzen Evangeliums gesetzt haben würde, kann man doch auch nicht so entschieden behaupten. Gerade wenn es nur ein Nachtrag seyn sollte, konnte er den Schluß auch stehen lassen, und um so besser stehen lassen, wenn, wie man wohl annehmen kann, 20, 30. 31 nicht sowohl das ganze Evangelium, als vielmehr nur der Auferstehungsbericht geschlossen werden soll. Hätte er ihn aber weggenommen, so könnte man ja die nicht unwahrscheinliche Hypothese aufstellen, es seyen damals, als er den Nachtrag hinzufügte, Exemplare seines Evangeliums schon in Umlauf gewesen, welche den Schluß 20, 30. 31

hatten, und nachher auch noch den Nachtrag erhielten. Kurz, es könnte der Kritik, wenn sie nur von ihren sonst gebräuchlichen Mitteln auch hier ernstlichen Gebrauch machen wollte, nicht schwer fallen, auch dieses Kapitel als ein ächtes und ursprüngliches Stück dem johanneischen Evangelium zu vindiciren. Allein bei allem diesem haben die Interpreten doch nicht Unrecht, wenn sie dem letzten Kapitel keinen rechten Glauben schenken können, nur liegt der entscheidende Grund nicht in dem Einzelnen, das gegen seine Aechtheit vorgebracht wird, sondern in dem ganzen Verhältniß, in welchem sein Inhalt zu dem Vorangehenden steht. Man erwäge nur, wie der schon gegebenen Entwicklung zufolge die beiden von dem Evangelisten erzählten Erscheinungen sich zu einander verhalten, wie jede von beiden ihren bestimmten Sinn und Zweck hat, und beide zusammen so in einander eingreifen, daß die eine in der andern sich abschließt, und sich gar nicht denken läßt, für welchen Zweck Jesus noch weiterhin sollte erschienen seyn. Er erscheint ja überhaupt bei unserem Evangelisten nicht als ein auf der Erde weilender Mensch, welcher mit Andern in menschlicher Weise verkehrt, sondern seine Erscheinung geschieht vom Himmel herab, um aber so zu erscheinen, muß doch auch ein einer solchen Erscheinung würdiger, zur Vollendung seines Werks gehörender Zweck gedacht werden können. Enthält denn nun aber das ganze Kapitel irgend etwas, was eine solche Bedeutung hätte, was nicht ebenso gut fehlen könnte, ohne daß man etwas vermissen würde, weder überhaupt, noch in Beziehung auf unser Evangelium? Ja, es hängt nicht nur nicht mit dem Evangelium näher zusammen, sondern eben deßwegen, weil kein solcher Zusammenhang ist in einem Evangelium, in welchem alles Zusammenhang ist, alles seine bestimmte Beziehung auf die Hauptidee des Ganzen hat, steht es sogar zu demselben in einem Gegensatz, durch welchen es sich selbst von ihm ausschließt, es hebt seine Einheit auf, läßt seinen harmonischen Schluß in eine unbestimmte Weite zerfließen, indem es etwas hinzusetzt, was allerdings, wie der Verfasser selbst in den Schlußworten naiv bemerkt, in unendlich viele andere Erzählungen derselben Art, ohne daß ein bestimmter Zweck zu sehen wäre, auslaufen könnte. Aus demselben Grunde aber, weil ein Evangelium, in welchem alles in der Idee des Ganzen so eng zusammenhängt und in seiner innern Einheit sich abschließt, auch einen bestimmten Schluß haben muß, können auch schon die Schlußworte Kap. 20. V. 30 u. 31 kein ächter Bestandtheil desselben seyn. Auch diese Worte haben etwas Störendes: man sieht nicht recht, ob die πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα auf den Inhalt des Evangeliums im Ganzen gehen sollen,

oder nur auf die Erſcheinungen, in welchen ſich Jeſus als der Auferſtandene kund gethan hat. Die erſtere Erklärung vertheidigt de Wette, Lücke die letztere, welcher unſtreitig die Worte ἐνώπιον τῶν μαθητῶν das Uebergewicht geben müſſen, da man bei der andern Erklärung dieſen Zuſatz ebenſo wenig ſich erklären kann, als die bloße Erwähnung der σημεῖα. Gehen aber dieſe Schlußworte auf die Erſcheinungen des Auferſtandenen, ſo iſt ſchon nicht recht klar, warum überhaupt eine ſolche nicht auf das Ganze, ſondern nur auf das Letzte ſich beziehende Ermahnung zum Glauben hier ſteht, da ja der Evangeliſt daſſelbe, was er thut, weit emphatiſcher kurz zuvor 19, 35 auch in Beziehung auf die Auferſtehung gethan hätte. Und wie kann er hier noch von πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα der Auferſtehung reden, wenn doch die von ihm beſchriebenen Erſcheinungen Jeſu ſeine Erſcheinung nach der Auferſtehung ſo in ſich abſchließen, daß man an weitere Erſcheinungen dieſer Art nicht denken kann? Ja, die πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα könnten ja nur den Eindruck des unmittelbar voranſtehenden Ausſpruchs Jeſu ſchwächen, daß die, die nicht ſehen und doch glauben, ſelig ſind. Denn wozu anders könnte Jeſus ſo oft wieder erſchienen ſeyn, als nur für den Zweck, den Glauben an ihn als den Auferſtandenen auf ſolche Erſcheinungen zu gründen, alſo eben darauf zu gründen, worauf er dieſen Glauben, wie er zuvor erklärte, nicht gegründet wiſſen will? Konnte der Evangeliſt nicht wohl ein Intereſſe haben, hier noch an ſo viele andere σημεῖα Jeſu zu erinnern, ſo konnte dagegen sehr leicht ein Anderer ſich veranlaßt ſehen, eine ſolche Schlußbemerkung hinzuzuſetzen, welche, wie die andere 21, 24. 25., eine apologetiſche Beziehung zu haben ſcheint, um etwaigen Zweifeln zu begegnen, welche die Differenz dieſes ſpäteren Evangeliums von den früher bekannt gewordenen ſynoptiſchen erwecken konnte. Hat der Evangeliſt ſelbſt mit 20, 29. ſein Evangelium geſchloſſen, ſo hat er dieſen zweiten Haupttheil auf dieſelbe Weiſe geſchloſſen, wie den erſten 12, 44—50. mit einem bedeutungsvollen Worte Jeſu, ſomit auch auf dieſelbe Weiſe, wie das Matthäus-Evangelium ſchließt.

Zweiter Abſchnitt.

Speciellere Unterſuchung einzelner, den hiſtoriſchen Charakter des johanneiſchen Evangeliums betreffender, Fragen.

Aus der Unterſuchung über die Compoſition des johanneiſchen Evangeliums ergibt ſich das Reſultat, daß ein Evangelium, das von Anfang an ganz darauf angelegt iſt, von einer beſtimmten, über der Geſchichte ſtehenden, einer höhern Weltanſchauung angehörenden Idee auszugehen, dieſe Idee, durch die ganze geſchichtliche Darſtellung mit aller Conſequenz feſtzuhalten und durchzuführen, und allen einzelnen Theilen derſelben eine beſtimmte Beziehung auf ſie zu geben, kein hiſtoriſches Evangelium in dem Sinne ſeyn kann, in welchem die ſynoptiſchen Evangelien bei allen unhiſtoriſchen Elementen, die ſie enthalten mögen, als hiſtoriſche Evangelien anzuſehen ſind. Je beſtimmter das Evangelium ſeine Hauptidee voranſtellt, je öfter es ſie ausſpricht und auf ſie hinweiſt, deſto ſicherer iſt hieraus zu ſchließen, daß es ſelbſt kein ſchlechthin hiſtoriſches Evangelium ſeyn will; es will nicht blos erzählen, ſondern die geſchichtliche Erzählung dient ihm dazu, eine von einem höhern Standpunkt aus für die geſchichtliche Betrachtung gewonnene Idee an der evangeliſchen Geſchichte darzuſtellen. Aus dieſem ideellen Zweck folgt nun zwar zunächſt nicht, daß nach Maaßgabe deſſelben der Inhalt der geſchichtlichen Erzählung auf eine Weiſe behandelt worden iſt, durch welche ihre hiſtoriſche Glaubwürdigkeit völlig in Zweifel geſtellt werden müßte; die Hauptidee des Evangeliums kann ja auch aus der Geſchichte ſelbſt abſtrahirt, und nur aus dieſem Grunde zum leitenden Geſichtspunkt des Ganzen erhoben worden ſeyn; auf der andern Seite liegt aber gewiß nicht nur die Möglichkeit, ſondern ſogar die Wahrſcheinlichkeit, daß eine ſo vorherrſchende Idee irgend einen, auch auf das Materielle der geſchichtlichen Erzählung ſich erſtreckenden Einfluß gehabt habe, ſo nahe, daß die Frage, ob und wie weit dieß wirklich ſtattfand, nicht genau genug unterſucht werden kann. Sie konnte ſchon von der allgemeinen Unterſuchung über die Idee

und Compoſition des Evangeliums nicht getrennt werden, iſt nun aber auch für ſich noch in nähere Erwägung zu ziehen. Es kann dieß nur durch eine ſpeciellere Erörterung der in dieſer Hinſicht in Betracht kommenden Hauptſtellen geſchehen. Das Hauptmoment bleibt jedoch immer das Verhältniß unſeres Evangeliums zu den ſynoptiſchen, das demnach hier vor allem näher in das Auge gefaßt werden muß.

1. Das Verhältniß zu den ſynoptiſchen Evangelien.

Das Verhältniß unſeres Evangeliums zu den ſynoptiſchen Evangelien konnte auch ſchon in der bisherigen Unterſuchung nicht unbeachtet bleiben, und es ſind daher ſchon in dem Bisherigen die Hauptdata der Anſicht enthalten, welche über dieſes Verhältniß aufzuſtellen iſt. Sie beruht auf dem gewiß unbeſtreitbaren Kanon, daß, wenn zwei verſchiedene, denſelben Gegenſtand betreffende, Berichte ſich in ihrer Differenz ſo zu einander verhalten, daß nur der eine von beiden, nicht beide zugleich auf dieſelbe Weiſe hiſtoriſch wahr ſeyn können, die überwiegende hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit nur auf der Seite desjenigen Berichts anzunehmen iſt, welcher am wenigſten irgend ein über den Zweck der rein hiſtoriſchen Erzählung hinausliegendes Intereſſe verräth, das auf die hiſtoriſche Darſtellung Einfluß haben konnte. Je ſichtbarer nun dem johanneiſchen Evangelium ein ſolches Intereſſe zu Grunde liegt, indem es ihm ja von Anfang bis zu Ende nicht um eine rein hiſtoriſche Erzählung, ſondern um die Darſtellung einer Idee zu thun iſt, welche an dem Gange der evangeliſchen Geſchichte ſelbſt ihren ideellen Verlauf genommen hat, um ſo weniger ſollte darüber ein Zweifel ſeyn können, wie ſich die beiden Berichte zu einander verhalten, wenn es ſich nur um die rein hiſtoriſche Frage handelt, welcher von beiden in allen denjenigen Fällen, in welchen ſich die hiſtoriſche Differenz nicht ausgleichen läßt, als der hiſtoriſch treuere anzuſehen iſt. Da aber, wie nun einmal die beiderſeitigen Berichte ihrer äußern Erſcheinung nach vor uns liegen, der eine wie der andere den gleichen Anſpruch auf hiſtoriſche Glaubwürdigkeit machen zu können ſcheint, ſo drängt ſich, auch wenn man nicht läugnen kann, daß ſich das johanneiſche Evangelium durch ſeinen ideellen Zweck auf eigenthümliche Weiſe von den andern Evangelien unterſcheide, immer wieder die Meinung auf, es gebe einen eigenen ſelbſtſtändigen Bericht, welcher auf demſelben hiſtoriſchen Grunde, wie der der andern Evangelien, beruhe, und es ſey ſomit nur das Unvollſtändige und Lückenhafte, das beide Berichte auf gleiche Weiſe haben, und die hieraus entſtehende Ungewißheit über die Fugen, in wel-

chen sie in einander eingreifen, daran schuld, daß wir sie nicht besser mit einander ausgleichen und in ein solches Verhältniß zu einander setzen können, in welchem sie, gegenseitig sich ergänzend, sich von selbst zur Einheit des Ganzen zusammenschließen. Was an dieser Meinung wahr und richtig ist, läßt sich nur durch eine genauere Vergleichung solcher Stellen entscheiden, in welchen das johanneische Evangelium mit den synoptischen Evangelien am nächsten zusammentrifft. Zeigt es sich in solchen Stellen, daß es wesentlich nichts anderes gibt, als was auch schon die synoptischen Evangelien enthalten, daß die stattfindenden Differenzen nur Modifikationen sind, wie sie sich aus dem besondern Zweck unseres Evangeliums von selbst ergeben mußten, so kann der Anspruch auf einen selbstständigen, aus einer eigenen Quelle geschöpften geschichtlichen Bericht kein großes Gewicht mehr haben, und es geht hieraus die natürliche Folgerung hervor, daß auch in solchen Stellen, in welchen dieselbe Controle mit den Synoptikern nicht möglich ist, und insofern auch keine Collision mit ihnen stattzufinden scheint, die Voraussetzung eines rein geschichtlichen Berichts wenigstens keine Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Die Unmöglichkeit, den geschichtlichen Anfang unseres Evangeliums mit dem der Synoptiker auf irgend eine Weise in Uebereinstimmung zu bringen, ist schon nachgewiesen worden. Die johanneische Darstellung berührt die synoptische in wesentlichen Punkten, aber die strenge, so genau bestimmte chronologische Aufeinanderfolge, in welcher jene die Ereignisse der einzelnen Tage mit einander verknüpft, läßt für alles, was die Synoptiker erzählen, nicht den geringsten Raum übrig. Was hilft es demnach, Fakta zu haben, welche an sich wohl möglich sind, für welche es aber, wie dieß insbesondere auch noch von dem Wunder in Kana gilt, an jedem historischen Boden zu ihrer wirklichen Existenz so lange fehlt, so lange nicht, was nur mit der größten Willkür geschehen könnte, den Synoptikern alle historische Glaubwürdigkeit abgesprochen ist? Es ist über die Begebenheiten dieser ersten Tage, mit deren Erzählung der Evangelist seine evangelische Geschichte eröffnet, scheinbar sehr historisch genau, in der That aber sehr unhistorisch, indem ja die einzelnen Tage, sobald man die Hauptidee in's Auge faßt, nur die Momente der fortschreitenden Handlung sind, welche, von dem noch unbestimmten Zeugniß des Täufers ausgehend, in der vollen Erscheinung der messianischen δόξα sich vollendet, schon in dem ersten Abschnitt das Nöthige gesagt worden. Auch über den Abschnitt 2, 22 f., in welchem der Evangelist in Ansehung des Hauptfaktums, der Tempelreinigung, mit den Synoptikern so übereinstimmt, daß nur sie seine Quelle gewesen

zu ſeyn ſcheinen, die ganze Situation aber nach Maaßgabe der Hauptidee des Evangeliums eine andere iſt, iſt hier nichts weiter hinzuzuſetzen. Der Inhalt der beiden folgenden Kap., 3 — 4, 42., in welchem nur die 3, 4. gemachte Bemerkung die Synoptiker berührt, aber auch nur um auf die völlige Unvereinbarkeit der beiden Berichte aufmerkſam zu machen, gehört nicht unter den Geſichtspunkt der vorliegenden Frage, um ſo näher geht ſie dagegen der Abſchnitt 4, 46—54 an.

Parallel ſind hier die beiden Synoptiker Matth. 8, 5 f. Luc. 7, 1 f. Lücke u. A. behaupten eine weſentliche Verſchiedenheit der johanneiſchen und ſynoptiſchen Erzählung, aber mit Gründen, welche ohne alles Gewicht ſind. Daß, während der ſynoptiſche Centurio ein Heide iſt, der βασιλικὸς des Johannes ein galiläiſcher Jude ſey, wird von Lücke geradezu vorausgeſetzt, im Texte der johanneiſchen Erzählung ſelbſt iſt auch keine Andeutung hievon, und nach dem Zuſammenhang, in welchem ſie ſteht, muß man ihn eher gleichfalls für einen Heiden halten, wie den Centurio. Jener, wird weiter bemerkt, bringe wiederholt darauf, daß Jeſus ſelbſt zum Kranken kommen möge, während dieſer beſcheidener und zugleich kräftiger in ſeinem Vertrauen Jeſum faſt von ſeinem Hauſe abwehre; dieſer mußte ſchon von Heilungen Jeſu aus der Ferne gehört haben, jenem ſey dergleichen durchaus noch fremd u. ſ. w. Dieß iſt allerdings ein Unterſchied, aber wie kann man hierin ſo bedeutende innere Verſchiedenheiten ſehen, daß dabei die Verſchiedenheit von Zeit und Ort gar nicht mehr in Betracht kommen ſoll? In einem Evangelium, in welchem ohnedieß der ſynoptiſchen Darſtellung gegenüber Zeit und Ort völlig verrückt ſind, macht es freilich nichts aus, daß Jeſus dort von der Bergpredigt nach Kapernaum zurückkehrt, hier aber aus Samaria nach Galiläa kommt, muß man aber von ſolchen Verſchiedenheiten voraus abſtrahiren, wie unbedeutend werden an ſich ſo unbedeutende Verſchiedenheiten? Gleichwohl beruht darauf das Urtheil, daß, wenn beide Relationen auch nur in den Hauptſachen gleich glaubwürdig ſeyen, die Begebenheiten verſchieden ſeyn müſſen, weil ſie ſo viel einander Ausſchließendes haben. Und ſelbſt, wenn man auf der einen oder andern Seite oder auf beiden Sagenhaftigkeit annehmen wollte, würde doch unmöglich ſeyn, meint Lücke, beide Erzählungen in ihren Hauptmomenten, in ihren Pointen, auf einander zurückzuführen. Gerade dieß iſt der Punkt, von welchem aus ſich erſt das Urtheil Lücke's in ſeiner völligen Grundloſigkeit zeigt. Denn was iſt die Pointe der johanneiſchen Erzählung? Offenbar, daß, wie es 4, 50. ausdrücklich heißt, ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ. Eben dieß, das unbe-

dingte Vertrauen auf die Kraft des bloßen Worts, ist ja auch das Hauptmoment der synoptischen Erzählung. Ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, heißt es gleichlautend bei Matthäus und Lucas, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου. Und zum deutlichen Beweise, daß es sich hier ganz um die Bedeutung handelt, die das Wort als solches hat, sofern es das Mittel ist, das zu realisiren, was man will, an ihm also die ganze Realität des Gewollten hängt, wird eben in dieser Beziehung die Bedeutung des Worts recht absichtlich explicirt, wenn der Centurio in seiner Anrede an Jesus sagt: Auch er habe, nämlich wie Jesus, sofern die gleichsam über ihm stehende Macht seines Worts jeden Augenblick bereit ist, seinen Willen zu vollziehen, eine Macht über sich, deren er sich zur schleunigsten Vollziehung seiner Befehle bedienen könne, die gleichsam in seine Verfügung gestellte Macht des befehlenden Worts, und wenn er dem einen der unter ihm stehenden Soldaten sage: gehe, so gehe er, und einem andern: komme, so komme er, und seinem Diener: thue dieß, so thue er es. So ist also das Wort das Vermittelnde für das, was geschehen soll, von ihm hängt die Ausführung des Gewollten ab, aber eben darum, weil das Wort es ist, das eine solche den Willen realisirende Macht hat, darf es auch nur ausgesprochen werden, und in dem ausgesprochenen Wort steht die realisirte That vor Augen. Es ist so zwar auch eine Vermittlung, im Grunde auch ein Diener, wie jene Diener V. 9 zur Vollziehung der Befehle, aber eine Vermittlung, bei welcher alles Vermittelnde hinwegfällt, denn auf die unmittelbarste Weise wird in dem Worte das Gedachte und Gewollte zur That und Wirklichkeit. Wie diese Vermittlung durch das bloße Wort zu einem völlig verschwindenden Moment wird, und doch das allein wahrhaft Vermittelnde ist, kann nicht anschaulicher gemacht werden, als wenn zum Contrast damit um so mehr das sonst das menschliche Thun Vermittelnde in seiner nicht einmal zum Ziele kommenden unthatkräftigen Umständlichkeit hervorgehoben wird. Dieß ist das Interesse, aus welchem die Form, welche die Erzählung bei Lucas hat, hervorgegangen ist. Man hat mit Recht an der doppelten Gesandtschaft bei Lucas Anstoß genommen und bemerkt, daß sie nicht ursprünglich seyn könne, weil durch sie die Erzählung bei Lucas alle Haltung verliere. Allein durch diese beiden Gesandtschaften soll nur recht anschaulich werden, wie im Gegensatz gegen die Unmittelbarkeit des Worts alles, was sonst ein Mittel zur Realisirung eines bestimmten Zwecks ist, so gut als nichts ist. Wie deutlich erscheinen die jüdischen Aeltesten als bloße Mittelspersonen, und was hat die zweite Gesandtschaft anderes zu thun, als zu sagen, daß die erste überflüssig sey, weil es ja doch auf

nichts weiter ankomme, als auf das bloße Wort, in welchem, ſowie es ausgeſprochen iſt, auch der Wille verwirklicht iſt? Iſt dieß die eigentliche Pointe der Erzählung, ihr ſubſtantieller Inhalt, wie kann man ſagen, daß es zwei weſentlich verſchiedene Erzählungen ſeyen? Gerade in dem Hauptpunkte treffen ſie ja völlig zuſammen. Woher anders kann demnach der Verfaſſer unſeres Evangeliums den Inhalt ſeiner Erzählung gehabt haben, als aus derſelben Quelle, aus welcher ihn auch die Synoptiker hatten, oder vielmehr aus den ſynoptiſchen Evangelien ſelbſt? Man beachte nur, wie an dem Einen Hauptpunkte alles andere hängt. Um von der durch die bloße Vermittlung des Worts wirkenden Wundermacht Jeſu eine recht anſchauliche Vorſtellung zu geben, wird das Wort, nicht blos dieſes beſtimmte Wort Jeſu, ſondern das Wort an ſich, als das, was es ſeinem Begriffe nach iſt, als die Gedanken und That vermittelnde, den Gedanken unmittelbar realiſirende Macht aufgefaßt. Das Produkt dieſer geiſtigen, alle materielle und räumliche Vermittlung überſpringenden, Macht des Worts iſt das Wunder der Heilung in der Ferne. Hat das Wort, wie es in dem abſoluten Begriffe ſeines Weſens das Wort Jeſu iſt, das als das Wunder wirkende Wort nur manifeſtirt, was das Wort an ſich iſt, eine ſo hohe Bedeutung, ſo kann ihm auf der ſubjektiven Seite nur der unbedingteſte Glaube entſprechen. Dieſen Glauben bringt der Centurio ſchon mit, und überraſcht mit ihm den ſchon zum Gehen bereiten Jeſus. In unſerem Evangelium, in welchem überhaupt das Moment der Ueberraſchung immer nur die Größe Jeſu iſt, iſt, da die Innerlichkeit des Worts in einen ſehr paſſenden Gegenſatz zu der Aeußerlichkeit der Zeichen und Wunder gebracht werden konnte, die Pointe der Handlung in Jeſus ſelbſt gelegt, indem er, wie ärgerlich über die Forderung, daß er ſelbſt kommen ſoll, hierin nur eine Aeußerung des Zeichen- und Wunderglaubens, Unglauben an ſein Wort, ſieht. Aber es iſt ja von dem βασιλικὸς nicht wirklich ſo gemeint, auch er bringt im Grunde ſchon den unbedingten Glauben an das Wort mit, er widerſpricht ja nicht, zögert keinen Augenblick, ſondern geht ſogleich in ſeinem Glauben hin. Auch er iſt daher, wie der Centurio, ein Beiſpiel des reinen Glaubens an das Wort, der ſich am bloßen Worte genügen läßt, und der ganze Unterſchied der beiden Erzählungen kommt nur auf eine, aus der Eigenthümlichkeit des johanneiſchen Evangeliums ſich von ſelbſt ergebende Modifikation hinaus.

Auch die Kap. 5 folgende Erzählung von der Heilung des Kranken am See Bethesda ſteht in einer ſehr nahen Beziehung zu den ſynoptiſchen Evangelien. Die letztern erzählen mehrere Heilungen an Kranken verſchiedener Art,

an Paralytiſchen, Lahmen, Ausſätzigen, Dämoniſchen; in unſerem Evangelium findet ſich nur Eine Krankenheilung, wie auch nur Eine Blindenheilung und nur Eine Todtenerweckung. Schon dieß iſt auffallend, und es liegt gewiß, ſobald man in die Grundidee des Evangeliums, die die Seele der ganzen Darſtellung iſt, ſich hineinverſetzt hat, der Gedanke ſehr nahe, der Evangeliſt habe in dieſen drei von ihm beſonders hervorgehobenen Haupthandlungen Jeſu, wie er ja überhaupt das ganze Leben und Wirken Jeſu nach den verſchiedenen Seiten, die ſich in ihm unterſcheiden laſſen, unter beſtimmte Kategorien, gewiſſe allgemeine Geſichtspunkte gebracht hat, gleichſam Genrebilder gegeben, in welchen alle andern, in dieſelbe Klaſſe gehörenden Handlungen Jeſu dem Leſer des Evangeliums in einer Geſammtanſchauung vor Augen geſtellt werden ſollen. Es iſt ihm daher keineswegs um eine Aufzählung verſchiedener einzelner Fälle dieſer Art, ja nicht einmal um die geſchichtliche Erzählung eines beſtimmten Falles, ſondern wie es die Hauptidee des Evangeliums, die Darſtellung der göttlichen Größe und Herrlichkeit Jeſu in dem Proceſſe ihres Kampfes mit dem Unglauben der Juden, mit ſich brachte, nur um das in ihnen enthaltene allgemeine religiös-dogmatiſche Moment zu thun. Zu dieſem Zweck ſind die einzelnen Züge der Handlung aus der ſynoptiſchen Tradition genommen; man vgl. mit V. 8 u. 9. Matth. 9, 6. 7., mit V. 14. Matth. 9, 2., beſonders aber iſt an die Stelle Marc. 2, 9. 10. zu erinnern, wo der Satz: ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν μου, καὶ περιπάτει, ſo wörtlich gleichlautend iſt, daß man ſogar, da noch einige andere Fälle derſelben Art vorkommen *), eine unmittelbare Benützung des Marcus-Evangeliums vermuthen muß. Nur die Situation iſt, worüber man ſich ſchon deßwegen nicht wundern kann, weil ja überhaupt der Schauplatz der Thätigkeit Jeſu hier ein ganz anderer iſt, eine andere, und zwar iſt ſie mit einer gewiſſen Sorgfalt ausgemalt, um dem Gemälde durch die ganze Scene, in welcher die Haupthandlung vor ſich geht, wie es ſcheint, abſichtlich mehr Licht und Farbe zu geben. In derſelben Abſicht, um den Eindruck des Ganzen zu verſtärken, und in dem Gemälde, als einem Geſammtbild, was es ſeyn ſoll, alles zu concentriren, was ſich zur Einheit des Ganzen vereinigen läßt, ſind nicht nur die einzelnen Züge mit lebhaften Farben ausgeführt, ſondern auch Züge verbunden, welche bei den Synoptikern wenigſtens nicht gerade in dieſer Verbindung ſich finden. Der Kranke, an welchem das Wunder geſchieht, iſt nicht blos ein παραλυτικὸς ἐπὶ κλίνης βεβλη-

*) Vgl. Joh. 9, 6. mit Marc. 7, 33. 8, 23. Joh. 6, 7. 10. mit Marc. 6, 37. 39. Joh. 12, 5. mit Marc. 14, 5.

μένος, wie Matth. 9, 2., ſondern ein Menſch, welcher ſchon acht und dreißig Jahre krank darniederliegt, und unter der großen Menge von Leidenden aller Art, welche am Teiche Bethesda auf die heilkräftige Bewegung des Waſſers harren, gar keine Hoffnung hat, je von ſeinen Leiden befreit zu werden. Beſonders aber erhält die Handlung Jeſu ihre eigene Bedeutung dadurch, daß ſie eine am Sabbath geſchehene Wunderheilung iſt, wobei demnach der Evangeliſt, wie er bei der Handlung Jeſu, als einem Heilungsakt, Matth. 9, 1 f. und andere Stellen dieſer Art vor Augen hat, zugleich auf diejenige Klaſſe von Handlungen Jeſu zurückſieht, durch welche er (man vgl. Matth. 12, 1 f. Luc. 13, 10 f.) eine Sabbathsverletzung beging. Beides iſt verbunden, um das Eine durch das Andere zu verſtärken, und ſo beides zuſammen in einen um ſo bedeutungsvolleren Akt zuſammenzufaſſen, weßwegen dann auch, während bei den Synoptikern die Sabbathshandlungen Jeſu zwar auch Anſtoß erregen, aber keine weitere Folge haben, bei unſerem Evangeliſten dieß gerade das Hauptmoment iſt, um welches es ſich in ſeiner weiteren Darſtellung handelt. In allem dieſem kann man nur Elemente erkennen, welche aus der ſynoptiſchen Tradition genommen ſind, und nur durch die Verbindung, in welche ſie zu einander gebracht ſind, die Beziehung, die ihnen zur Hauptidee des Evangeliums gegeben iſt, überhaupt das eigenthümliche Intereſſe des Evangeliſten, zur Einheit einer ſcheinbar ſelbſtſtändigen Handlung verknüpft worden ſind.

Nicht anders verhält es ſich mit den beiden andern Wunderhandlungen, die hier am ſchicklichſten ihre Stelle finden. Die Blindenheilung Kap. 9. iſt der Krankenheilung, von welcher ſo eben die Rede war, ſo analog, daß ſie nur unter denſelben Geſichtspunkt geſtellt werden kann. Blindenheilungen erzählen die Synoptiker mehrere, aber keine von ſolcher Bedeutung, wie die hier beſchriebene iſt. Wäre ſie wirklich ſo geſchehen, wie ſie hier erzählt wird, ſo würde ſich auf keine Weiſe erklären laſſen, wie die Synoptiker zwar mehrere Handlungen dieſer Art berichten, aber gerade diejenige, welche als die bedeutendſte und offenkundigſte am wenigſten übergangen werden konnte, völlig unerwähnt gelaſſen haben. Allein die Eine von dem Evangeliſten erzählte Blindenheilung ſoll uns, wie die Krankenheilung Kap. 5., die ganze Klaſſe ſolcher Handlungen Jeſu, zu welcher ſie gehört, repräſentiren, und was ſo an der Quantität fehlt, um ſo mehr durch die Qualität erſetzen. Der von Geburt an Blinde iſt daher, wie der acht und dreißig Jahre lang Kranke Kap. 5. nur als der geſteigerte Ausdruck anzuſehen, auf welchen die von den Synoptikern erzählten einzelnen, in dieſelbe Kategorie gehörenden Fälle gebracht ſind,

und wie Kap. 5. wird auch hier die Wunderhandlung selbst mit Zügen beschrieben, welche eine sichtbare Beziehung auf die synoptischen Evangelien haben, und zwar ist es auch hier wieder Markus, an welchen sich der Evangelist sehr genau anschließt. Wie Markus 8, 23. (πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτῦ — vgl. 7, 33. πτύσας ἥψατο) Jesum bei der Heilung eines Blinden Speichel gebrauchen läßt, so wird auch hier dasselbe von Jesus vorgenommen, nur ist dieser eigene, dem Markus allein angehörende, Zug hier noch weiter ausgeführt und zu einer umständlichen Handlung geworden (ἔπτυσε χαμαὶ καὶ ἐποίησε πηλὸν u. s. w.). Auch hierin gibt sich uns die eigenthümliche Weise unseres Evangelisten zu erkennen. Wie er überhaupt das Material seiner Erzählung eklektisch aus den Synoptikern nimmt, und auch einzelne minder in die Augen fallende Züge, wie sie sich bei dem Einen oder Andern finden, für den Zweck seiner Darstellung sehr gut zu verwenden weiß, so ist hier das von Markus besonders bemerkte Verfahren Jesu dazu benützt, der Handlung Jesu den Charakter eines durch äussere Handanlegung vollbrachten Werkes zu geben, welchen sie nach der Absicht des Evangelisten haben soll. Denn auch hier will er, wie Kap. 5, 1. f., nicht blos eine Wunderheilung erzählen, sondern mit ihr zugleich eine am Sabbath geschehene, somit gegen das jüdische Sabbathsgebot verstoßende Handlung Jesu verbinden. In dem Zusammenhang der johanneischen Darstellung können ja auch die Wunder Jesu nur in den fortgehenden Proceß mit dem Unglauben der Juden hineinverflochten seyn. Dazu eigneten sie sich ganz besonders, wenn sie als Uebertretungen des mosaischen Gesetzes den Widerspruch der Juden um so unmittelbarer gegen sich hervorriefen. Auch dieß trägt dazu bei, die Blindenheilung Kap. 9. zu einem vollkommenen Seitenstück zu der Krankenheilung Kap. 5. zu machen. Ist doch selbst die Lokalität der Handlung ganz analog. Auch hier sehen wir ja im Hintergrund der Scene einen Teich, dessen V. 7. symbolisch gedeuteter Name für die Interpreten nichts so Auffallendes haben könnte, wenn sie bedächten, wie auch sonst so Manches in der Darstellung unseres Evangelisten nur symbolisch genommen werden kann *). Ist denn nicht diese Heilung des Blinden selbst

*) „Eine solche spielende und dazu versteckte, kaum angedeutete Allegorie sind wir," bemerkt Lücke, „bei Joh. nicht gewohnt. Und so will ich, ehe ich mir dergleichen im Joh. gefallen lasse, — wenn die Parenthese nicht eben blos Namenübersetzung seyn soll, — dieselbe lieber allen Manuscripten zum Trotz für die Glosse eines allegorischen Interpreten erklären, die sehr alt seyn mag, nur für Johanneisch soll sie mir Niemand aufreden." Mit solchen willkürlichen Machtsprüchen nimmt es Lücke auch in andern Stellen sehr leicht.

eine ſymboliſche Darſtellung der Wahrheit, welche Jeſus in den Worten V. 5. ausſpricht: Ich bin das Licht der Welt? Vergl. V. 39.

Die Auferweckung des Lazarus, die dritte der drei hier zuſammengehörenden Wunderhandlungen Jeſu, nimmt in der Klaſſe der Handlungen, zu welchen ſie gehört, dieſelbe Stelle ein, welche die beiden andern in ihrem Kreiſe haben. Sie iſt ebenſo der Superlativ zu den untern Graden, auf welchen die Synoptiker ſtehen bleiben. Hiemit iſt kurz ſowohl die Undenkbarkeit des wirklichen Geſchehenſeyns, als auch das Abhängigkeitsverhältniß zu den Synoptikern ausgeſprochen. Welche unüberwindliche Schwierigkeiten in der Geſchichte der Auferweckung des Lazarus ſich einer rein hiſtoriſchen Auffaſſung entgegenſtellen, iſt ſchon gezeigt worden. Kann ſie demnach nur als ein aus dem Geiſte der johanneiſchen Compoſition hervorgegangenes Erzeugniß angeſehen werden, ſo iſt es nur die Ergänzung und Beſtätigung dieſer Anſicht, wenn ſich auch nachweiſen läßt, wie unſer Evangelium gleichwohl die ſynoptiſchen zu ſeiner Vorausſetzung hat, ſofern es ſich theils an das Analoge in ihnen anſchließt, theils überhaupt die Elemente ſeiner Darſtellung aus der ſynoptiſchen Tradition genommen hat. Die Auferweckung des Lazarus iſt eine Steigerung der den ſynoptiſchen Evangelien zufolge zuvor ſchon geſchehenen Todtenerweckungen, wie ſie wohl nur auf der Grundlage der letztern gedacht werden kann. Es iſt eine längſt bemerkte und in der That unverkennbare Klimax, wenn Jeſus die Jairustochter noch auf demſelben Lager erweckt, auf welchem ſie ſo eben verſchieden war, den nainitiſchen Jüngling ſchon im Sarge und auf dem Wege zur Beſtattung, den Lazarus endlich nach viertägigem Aufenthalt in der Gruft *). Die Klimax beſteht jedoch nicht blos in dieſer Steigerung der Wirklichkeit und Gewißheit des Todes, auch das Mitgefühl, das ein ſolcher Fall in ſeiner nächſten Umgebung erweckt, ſpricht ſich bei jeder folgenden Todtenerweckung in einem höhern Grade aus. Iſt es bei Matth. 9, 18. f. einfach die Tochter eines jüdiſchen Archon oder Synagogenvorſtehers, deren Tod Jeſum, ohne daß Matthäus wenigſtens eine weitere Motivirung hinzufügt, ſeine wunderthätige Hülfe zu leiſten beſtimmt, ſo bezeichnet Lukas ſchon ſeinen nainitiſchen Jüngling als den einzigen Sohn ſeiner Mutter, die eine Wittwe war, 7, 11. f. Und nicht blos dadurch nimmt er das Mitgefühl beſonders in Anſpruch, ſondern er bemerkt auch noch ausdrücklich, daß Jeſus ſelbſt von Mitleiden ergriffen worden ſey. Eben dieß iſt der Punkt, von welchem aus unſer Evangeliſt die ſchon von Lukas angelegte Gradation weiter fortführt. Der ge-

*) Vergl. Strauß Leben Jeſu II. S. 166 f.

ſtorbene Lazarus iſt nicht blos der Bruder zweier Schweſtern und der Genoſſe eines Familienvereins, in welchem, je zarter und inniger die Bande deſſelben der ganzen Schilderung zufolge waren, ein ſolcher Todesfall auch um ſo ſchmerzlicher empfunden werden mußte, er iſt der zärtlich geliebte Freund Jeſu ſelbſt, der ſelbſt, als er zu den trauernden Schweſtern gekommen war, die tiefe Bewegung ſeines Innern nicht verbergen konnte. Die ganze Scene, in welche uns unſer Evangeliſt in ſeiner Geſchichte der Auferweckung des Lazarus einführt, iſt ſichtbar darauf angelegt, das theilnehmendſte Mitgefühl hervorzurufen. Woher hat er aber die Elemente ſeiner Darſtellung genommen? Was Lukas in dem kurzen, aber bedeutungsvollen Abſchnitt ſeines Evangeliums 10, 38—42. von den beiden Schweſtern Martha und Maria und ihrem Verhältniß zu Jeſu erzählt, beſonders der gefühlvollen Maria, die zu den Füßen Jeſu ſaß, und in ihm ſich das gute Theil erwählt hatte, iſt das Thema, das ſeiner Ausführung zu Grunde liegt. So bilden nun die beiden nur von Lukas genannten Schweſtern mit ihrem, ſelbſt dem Lukas unbekannten, Bruder Lazarus bei unſerem Evangeliſten einen ſtillen Kreis traulicher Liebe, zu welchem Jeſus ſelbſt in dem vertrauteſten Verhältniß ſtand. Wo anders als hier konnte eine Scene ſich ereignen, welche alle Empfindungen der theilnehmendſten Liebe in ſo hohem Grade anſprechen ſollte? Wir haben hier nur die ſinnvolle, gemüthliche Ausführung des Bildes, das ſchon Lukas in wenigen, aber ſprechenden Zügen entworfen hatte. Sehen wir doch in der Art und Weiſe, wie ſich die beiden Schweſtern gegen Jeſus benehmen, in der unruhigen, vorauseilenden, raſch fragenden und antwortenden Martha, und der erſt nachfolgenden, ruhigern und ſtillern Maria, die auch hier zu den Füßen Jeſu liegt, und ihre innere Empfindung mehr in Thränen, als in Worten kund gibt, die beiden Schweſtern ganz ſo vor uns, wie ſie ſchon Lukas charakteriſirt hat. Ja, ſelbſt die Eingangsworte der Erzählung, Lazarus ſey geweſen ἀπὸ Βηθανίας, ἐκ τῆς κώμης Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς, ſcheinen ſie nicht (wie ja überhaupt von den beiden nur von Lukas genannten Schweſtern, als von längſt bekannten Perſonen, die Rede iſt) auf jene κώμη τις bei Lukas 10, 38., zurückzuweiſen, wie wenn geſagt werden ſollte, die von Lukas unbeſtimmt gelaſſene κώμη ſey dieſes Bethanien, in welchem ſich das Folgende ereignete? Von einem Bruder der beiden Schweſtern, mit Namen Lazarus, weiß, wie ſchon bemerkt worden iſt, auch Lukas nichts, gleichwohl iſt ohne Zweifel auch für ihn die Quelle oder Veranlaſſung bei Lukas zu ſuchen. Nicht ohne Grund hat man an jenen Lazarus der Parabel Luk. 16,

20 f. erinnert. Sollte an einem Gliede des Familienkreiſes in Bethanien, an einem Bruder der beiden Schweſtern, das große Wunder einer Auferweckung vom Tode ſich ereignen, von wem konnte der Bruder paſſender ſeinen Namen erhalten, als von jenem Lazarus, mit deſſen Namen die Begriffe Tod und Unterwelt ſchon in eine ſo enge Verbindung geſetzt waren, während er in ſeinem Gegenſatz gegen den Reichen, gleich der Maria, ein Bild des geiſtig armen, von der Welt abgekehrten, glaubensvollen Sinnes war? Und ſelbſt von einer Rückkehr des Lazarus aus der Unterwelt, von einer Auferſtehung vom Tode, iſt ſchon in der Parabel die Rede, wenn der Reiche den Vater Abraham bittet, daß er Lazarus in das Haus ſeines Vaters ſende, zu ſeinen Brüdern, und von der Rückkehr eines Todten zu ihnen hofft, daß ſie ſich bekehren werden, aber die Antwort erhält: hören ſie Moſes und die Propheten nicht, ſo werden ſie auch nicht glauben, wenn einer von den Todten auferſteht. Wer ſieht hier nicht, iſt treffend bemerkt worden *), den Fortſchritt vom hypothetiſchen Ausſpruch zum kategoriſchen, von der Parabel zur Geſchichte? Lazarus iſt wirklich vom Tode auferſtanden, und was Vater Abraham ſelbſt in der Parabel als größtes Zeugniß über den Unglauben der Phariſäer, deren Repräſentant der Reiche der Parabel iſt (vgl. V. 14.), ausſpricht, iſt geſchehen, die Juden haben auch jetzt nicht geglaubt. In welche nahe Beziehung tritt ſo zugleich der aus der Parabel des Lukas genommene Lazarus, als der vom Tode Auferſtandene, zu der Hauptidee unſeres Evangeliums!

Gehen wir von den beiden Erzählungen Kap. 9. und 11., welche wir der Verwandtſchaft wegen mit Kap. 5. zuſammengenommen haben, auf den Punkt, von welchem wir ausgegangen ſind, wieder zurück, ſo begegnet uns Kap. 6. ein Abſchnitt, in welchem unſer Evangeliſt in dem geſchichtlichen Inhalt mit den Synoptikern ſo genau übereinſtimmt, daß über die Quelle ſeiner Darſtellung kein Zweifel ſeyn kann. Waren es nicht unſere ſynoptiſchen Evangelien, welche er vor ſich hatte, ſo kann er in jedem Falle nur aus der ſynoptiſchen Tradition geſchöpft haben, d. h. derſelben Quelle, aus welcher unſere ſynoptiſchen Evangelien gefloſſen ſind, mag nun dieſe für ihn eine unmittelbare oder blos mittelbare geweſen ſeyn. Da der Inhalt ſo ganz identiſch iſt, ſo haben wir demnach keine Urſache, einen von der ſynoptiſchen Tradition unabhängigen und ſelbſtſtändigen Bericht vorauszuſetzen. Der einfachen Anerkennung der Thatſache, daß unſer Evangeliſt hier nichts anders erzählt, als was die Synoptiker aller Wahrſcheinlichkeit nach ſchon vor ihm erzählt haben, was

*) Theolog. Jahrb. 1843 S. 89.

er demnach, möglicher Weiſe, aus ihnen ſelbſt genommen haben könnte, ſteht nur ein Umſtand im Wege, welcher die Interpreten und Kritiker bedenklich macht. Bei den Synoptikern nämlich wird Jeſus erſt, nachdem er das Volk längere Zeit gelehrt und deſſen Kranke geheilt hat, durch den einbrechenden Abend und die bemerkte Verſpätung, indem ihn die Jünger auf den Mangel an Lebensmitteln aufmerkſam machten, zur Speiſung des Volks durch ein Wunder veranlaßt. Bei unſerem Evangeliſten aber iſt, ſobald Jeſus die Augen aufhebt und das Volk heranziehen ſieht, das Erſte, woran er denkt, der Vorſatz, eine wundervolle Speiſung zu veranſtalten. Was Strauß nicht ſtark genug ausſprechen kann, wie unmöglich hier das Eſſen Jeſu erſter Gedanke ſeyn, wie unmöglich er dem Volke ſein Speiſungswunder in dieſer Weiſe aufdrängen konnte, da er doch ſonſt nie ein Wunder ſo ohne Noth und ſelbſt ohne Veranlaſſung that, ganz eigenwillig, nur um ein Wunder zu verrichten *), können auch die Interpreten nicht für ganz unwichtig halten. Wäre es ſo, meint Lücke, ſo wäre es nicht nur gegen die ſynoptiſche Tradition, ſondern auch gegen alle innere Wahrſcheinlichkeit. „Aber dieſer Schein entſteht nur durch die Kürze der Darſtellung im Anfange. Die Frage an Philippus und deſſen Antwort V. 7. ſetzen wirklich etwas der Art voraus, was die Synoptiker erzählen, daß Jeſus ſchon ſeinen Entſchluß erklärt hat, die Menge nicht zu entlaſſen, vergl. beſonders Marc. 6, 35. 36. 37., womit denn auch die weitern Verhältniſſe der ſynoptiſchen Tradition im Anfange vorausgeſetzt werden. Insbeſondere zeigt die Antwort des Philippus V. 7., daß die Jünger den Entſchluß Jeſu zur Speiſung des Volkes ſchon kannten. Wir haben alſo hier keine weſentlich andere Darſtellung, als die ſynoptiſche, ſondern nur eine kürzere, welche, indem ſie Einiges vorausſetzt, ihrem Zwecke gemäß Anderes hervorhebt, was jene nicht mittheilt.“ Man darf dieſe vermeintliche Erklärung nur mit den Worten des Textes vergleichen, um ſogleich zu ſehen, wie ungenügend nicht nur, ſondern auch wie unrichtig und falſch ſogar ſie iſt. Gerade in der citirten Stelle bei Markus wird ja unmittelbar vorher ausdrücklich geſagt V. 34.: καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά, und dann erſt heißt es V. 35.: καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης u. ſ. w., während hier bei Joh. V. 5. das Volk erſt kommt, πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν, und eben damals, als er die Volksmenge zu ſich kommen ſah, unmöglich alſo ſchon einen Lehrvortrag vor ihr gehalten haben konnte, ſagte er zu Philippus V. 5. πόθεν u. ſ. w. Wie kann alſo hier irgend etwas hineingedacht werden, und

*) L. J. II. S. 228. 3. A.

was würde denn durch die Annahme gewonnen, Jesus habe den Jüngern seinen Entschluß, das Volk zu speisen, schon vor der Frage an Philippus zu erkennen gegeben? Nicht darum handelt es sich ja, sondern einzig um die Differenz, daß er bei den Synoptikern vorher lehrt und dann erst das Wunder thut, bei Johannes aber mit der erklärten Absicht Jesu, ein Wunder zu thun, sein ganzes damaliges Zusammenseyn mit dem Volke seinen Anfang nimmt *). Es wird also lediglich nichts erklärt, wenn man nichts Anderes zu sagen weiß, als was Lücke sagt, sondern es wird nur einfach eine Differenz, die augenscheinlich vorhanden ist, geläugnet. Warum soll denn aber keine Differenz anerkannt werden? Aus dem einfachen Grunde, weil diese sogenannte positive Kritik, um nur ein recht positives Resultat zu haben, immer schon voraussetzt, was sie erst beweisen sollte und doch nicht beweisen kann; die absolute Voraussetzung ist, daß zwischen der johanneischen und synoptischen Darstellung keine wirkliche Verschiedenheit stattfinden kann; kann man also eine solche Differenz nicht ausgleichen, so gibt man eine Erklärung, welche, weil sie nichts erklärt, nur die einfache Läugnung der Thatsache ist. Jene Voraussetzung selbst aber schließt die andere in sich, daß wir bei Johannes durchaus den authentischen Bericht eines Augenzeugen haben. Wie wenig aber auch hier wie sonst mit der Frage, ob der Verfasser ein Augenzeuge ist, ausgerichtet wird, ist deutlich genug daraus zu sehen, daß beide Theile, die, welche von der Voraussetzung des Augenzeugen ausgehen, und die, welche hier keinen Augenzeugen anerkennen, auf demselben Flecke stehen bleiben. Offen und ehrlich gesteht de Wette, auf Strauß sich berufend, es sey hier nicht eine durch Abkürzung entstandene Undeutlichkeit der Erzählung, wie Lücke und Neander behaupten, sondern eine verschiedene Darstellung, die sich mit der synoptischen durchaus nicht

*) Auch Neander, welcher Lücke folgt, meint (Leben Jesu S. 376), während doch die Sache von Anfang an in ihrem Ausgangspunkt eine ganz andere ist, Johannes erwähne nur manches Dazwischenliegende nicht. So entstehe hier der Mangel derjenigen Anschaulichkeit der Darstellung, durch welche er sich sonst auszeichne. Man sollte denken, wenn es V. 5. heißt: ἐπάρας οὖν ὁ Ἰησοῦς τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ θεασάμενος u. s. w., sey dieß anschaulich genug. Warum soll also hier der sonst so beliebte Kanon der Anschaulichkeit auf einmal nichts gelten? Auf der andern Seite soll es dann doch wieder innerlich wahrscheinlicher seyn, daß Christus nicht erst darauf gewartet habe, daß ihn die Jünger auf die Verlegenheit in Hinsicht der Lebensmittel aufmerksam machen, d h. in einer und derselben Stelle muß man den Johannes aus den Synoptikern und die Synoptiker aus dem Johannes berichtigen. Kann es eine willkürlichere und haltungslosere Kritik geben, als diese rein subjektive?

vertrage, und allerdings gegen den augenzeuglichen Charakter des Berichts spreche, was wird aber damit gewonnen, ist die Sache dadurch erklärt? Wir haben so zwar zwei wesentlich differirende Berichte, wissen aber nicht, welcher der richtige ist, man läßt also die Hauptsache auf sich beruhen, oder beruhigt sich am Ende damit, die als wesentlich anerkannte Differenz sey doch nicht so wesentlich, daß sie der Authentie des augenzeuglichen Berichts schaden könnte.

Das Thatsächliche ist demnach, daß Johannes und die Synoptiker zwar dasselbe erzählen, aber auf andere Weise, und der Unterschied ist, daß, was bei den Synoptikern nur die Folge des Vorangehenden ist, bei unserem Evangelisten als Absicht voransteht. Wie wird nun aber dieses Absichtliche in einem Evangelium zu nehmen seyn, in welchem alles Absicht und Planmäßigkeit ist, nichts bloße Geschichte, sondern zugleich Idee? Man muß sehr wenig in den Geist des johanneischen Evangeliums eingedrungen seyn, wenn man nicht sieht, daß auch diese Differenz unter den Gesichtspunkt des allgemeinen Unterschieds sich stellt, welcher zwischen den synoptischen Evangelien und dem johanneischen stattfindet, und den eigenthümlichen Charakter des letztern bestimmt. Warum hält man sich denn blos an die den Anfang des Abschnitts betreffende Differenz, warum fragt man nicht auch, woher es komme, daß nur bei unserem Evangelisten auf das Speisungswunder eine so lange und inhaltsschwere Rede folgt, von welcher die Synoptiker keine Ahnung haben, die sie sogar geradezu ausschließen? Denn es ist klar, wenn sie Jesum einen längeren Lehrvortrag vor der Speisung des Volks halten lassen, kann ein solcher nicht auch nachher wieder stattgefunden haben, vorher aber kann die Rede des johanneischen Evangeliums unmöglich gehalten worden seyn, da sie das Speisungswunder zu ihrer Voraussetzung hat, sogar nur die Ausführung des in diesem Wunder gegebenen Thema's ist. Wird aber die Frage, um die es sich handelt, so gefaßt, so kann man noch weit weniger über die Differenz, von welcher bisher die Rede war, so leicht hinweggehen, eben so wenig aber auch im Zweifel darüber seyn, wie sie zu nehmen ist. Eben deßwegen, weil hier die Rede nicht vorangeht, sondern nachfolgt, und nur die Explikation des Wunders ist, so daß das Wunder nur um der Rede willen da ist, spricht Jesus selbst hier gleich Anfangs den Vorsatz aus, ein Wunder, das eine solche Beziehung und Bedeutung hat, zu thun. Je bedeutungsvoller ein Wunder ist, das den Stoff zu einer Rede von so wichtigem Inhalt, wie die darauf folgende ist, gibt, um so weniger darf es für etwas Zufälliges gehalten werden; wie 2, 4. 5. gibt daher auch hier Jesus seine Absicht, ein Wunder zu thun, voraus zu erkennen,

damit je mehr die Aufmerkſamkeit auf daſſelbe, als eine unmittelbare, mit beſtimmter Abſicht geſchehene That Jeſu, gerichtet wird, es auch um ſo mehr in ſeiner wahren Bedeutung erkannt werde als ein nicht für ſinnliche, ſondern geiſtige Zwecke geſchehenes Wunder. Wie alſo überhaupt in unſerem Evangelium die Geſchichte die Trägerin der Idee iſt, aus dem Inhalt der Erzählung überall der ideelle Zweck hervorblickt, ſo werden wir hier durch die voraus erklärte Abſicht Jeſu darauf hingewieſen, den höhern Geſichtspunkt, aus welchem hier Alles zu betrachten iſt, nicht aus dem Auge zu verlieren. Iſt dieß der Unterſchied der johanneiſchen und ſynoptiſchen Darſtellung, ſo erklärt ſich ihre Differenz von ſelbſt, abgeſehen davon iſt der materielle Inhalt der Erzählung, hier wie dort, derſelbe, und ſo wenig aus einer von der ſynoptiſchen Tradition verſchiedenen Quelle genommen, daß es ſogar nicht an Andeutungen fehlt, welche uns auf unſere ſynoptiſchen Evangelien ſelbſt zurückweiſen. Es iſt ſchon auf eine ſpecielle Uebereinſtimmung unſeres Evangeliums mit dem des Marcus aufmerkſam gemacht worden *), auch in dem vorliegenden Abſchnitt finden ſich zwei detaillirte Züge, wie ſie zur charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeit des Marcus-Evangeliums gehören. Iſt es wohl als bloßer Zufall anzuſehen, daß unſer Evangeliſt V. 7 u. 10 in den ἄρτοι διακοσίων δηναρίων und in dem χόρτος des Lagerplatzes ſich ſo genau an Marcus, welcher beides allein hat (6, 37. 39.), anſchließt? Solche ſpecielle Züge gelten gewöhnlich als Kriterium der Anſchaulichkeit und Augenzeugenſchaft. Wenn aber gerade ein ſo ſekundärer Schriftſteller, wie Marcus, hiedurch ſich auszeichnet und unſerem Evangeliſten hierin voranging, wie ſchwach wird dieſer ganze Kanon!

Nach der im Ganzen gleichlautenden Beſchreibung des Speiſungswunders geht der Evangeliſt noch eine Strecke weiter mit den Synoptikern, indem er in Uebereinſtimmung mit ihnen auf jenes Wunder das neue Wunder des Wandelns Jeſu auf dem See Genezareth **) folgen läßt. Um ſo entſchiedener trennt er ſich aber jetzt von ihnen, denn während jene, ſobald Jeſus den Ort der Speiſung und die von ihm geſpeiſete Menge verlaſſen hat, jeden Gedanken

*) Vgl. oben S. 244.

**) Ueber die grundloſen Vorwürfe, welche Bleek Beitr. S. 102 f. mir darüber gemacht hat, daß ich mit andern Kritikern und Interpreten annehme, der Verfaſſer des johanneiſchen Evangeliums ſtelle das Wunder des Wandelns Jeſu auf dem See übereinſtimmend mit Matthäus dar, und über ein neues Kunſtſtück Bleek'ſcher Interpretation vgl. man meine Gegenbemerkungen Theol. Jahrb. 1847. S. 100 f.

an das Speisungswunder verlieren, eröffnet sich unserem Evangelisten jetzt erst die eigentliche Scene, auf welcher das, was für ihn die Hauptsache ist, vor sich geht. Um den Gegensatz der sinnlichen oder geistigen Speise ist es hier von Anfang an zu thun. Nur im Hinblick auf die geistigen Zwecke, auf die sich das Wunder beziehen sollte, und insofern auch im Gegensatz gegen die Synoptiker, bei welchen das Wunder nur dem sinnlichen Bedürfniß der sattgewordenen Menge zu dienen scheint, läßt der Evangelist Jesum seine Absicht, ein solches Wunder zu thun, voraus erklären, und die Einleitung der Sache, die versuchende Frage an Philippus, so wie der Hergang des Wunders selbst, zielt nur darauf hin, die Aufmerksamkeit recht absichtlich auf diese materielle leibliche Sättigung und die materielle Speise, wie wenn es außer ihr keine andere gäbe, zu fixiren, um dann erst, nachdem die Sinnlichkeit so ihr Recht gehabt hat, auch wieder mit der kalten Hand der Negation über sie zu kommen, und die geistige Speise, deren Idee nun erst dem Bewußtseyn aufgeht, in einen um so größern Contrast mit der leiblichen zu setzen. Dieser Contrast kann aber nicht bewirkt werden, so lange, wie bei den Synoptikern geschieht, die Volksmenge nur das wohlberechtigte Bedürfniß der sinnlichen Sättigung befriedigt. Wer will sie darüber tadeln, daß sie in der öden Wüste nicht verhungern will? Ihre Sinnlichkeit muß sich über Gebühr auf eine in das Geistige übergreifende Weise aussprechen. Dieß geschieht, wenn sie wiederholt dieselbe Sättigung von Jesu verlangt, auch nicht die geringste Ahnung anderer geistiger Bedürfnisse verräth, ihn nur zum Diener ihrer materiellen sinnlichen Lust machen will. Anschaulicher kann dieß nicht dargestellt werden, als durch die Schilderung der begehrlichen Zudringlichkeit, mit welcher dieselbe Volksmenge Jesum in weiter Entfernung aufsuchte. Um aber aufgesucht zu werden, mußte er sich zuvor entfernt haben. Dazu bot sich von selbst die Erzählung von der Fahrt über den See dar, welche die Synoptiker unmittelbar auf das Speisungswunder folgen lassen. Je schwieriger die räthselhafte Art, wie Jesus auf das andere Ufer gekommen war, seine Aufsuchung machte (was der Evangelist 6, 22 — 25. sehr angelegentlich hervorhebt), desto mehr gab sich in dem Drange des Volks, ihm auch dahin nachzufolgen, nur die Stärke seiner sinnlichen Begierde kund, aber es hatte sich nun auch nur dazu vor Jesus wieder eingefunden, um nun erst das Wunder nach seiner geistigen Seite sich explicíren zu lassen. Wie konnte dieß geschehen, wenn nicht dieselbe Volksmenge wieder vor Jesus versammelt war? So geschickt hat hier der Evangelist das in der synoptischen Tradition enthaltene geschichtliche Material, das er in

jedem Falle mit den Synoptikern gemein hat, wo auch für ihn ſelbſt die nächſte Quelle derſelben liegen mochte, für die Zwecke ſeiner Darſtellung verwendet, um das Speiſungswunder, das bei den Synoptikern nicht über die Sphäre des ſinnlichen Bedürfniſſes hinausgeht, und nur die Wundermacht Jeſu in Verbindung mit ſeiner menſchenfreundlichen Liebe an dem ſinnlichen Stoff ſich verherrlichen läßt, in die höhere geiſtige Sphäre hinüberzuleiten, in welcher ſich ſeine evangeliſche Geſchichte bewegt *).

*) Vergleicht man die im johanneiſchen Evangelium erzählten Wunder mit den ſynoptiſchen Wundererzählungen, ſo zeigt ſich der bemerkenswerthe Unterſchied, daß jedes der johanneiſchen Wunder einen eigenthümlichen Charakter hat, kein Wunder derſelben Art ſich wiederholt, um ſo mehr aber jede Species der ſynoptiſchen Wunder ihren eigenen, hiezu, wie es ſcheint, abſichtlich beſtimmten und mit den ſprechendſten Zügen verſehenen Repräſentanten hat. Nur eine Art von Wundern fehlt hier ganz, die Dämonen-Austreibung, was um ſo mehr auffallen muß, da gerade dieſe Klaſſe von Wundern bei den Synoptikern die reichhaltigſte und am häufigſten erwähnte iſt. Wie iſt dieß zu erklären? Bretſchneider, welcher den Zweck des Evangeliums ſo beſtimmt (Probab. S. 118): eo consilio in vulgus editum videtur, ut Jesu persona et doctrina simulque Apostoli a cavillationibus, ab adversariis tum (ineunte et medio seculo secundo) prolatis, defenderentur, et Graeci, quorum animus istis objectionibus moveri turbarique potuisset, de veritate religionis et historiae Jesu convincerentur, rebusque christianis propensi redderentur, leitet hieraus vor allem den delectus miraculorum, quae narrantur, ab, daß nämlich von ſo vielen in den andern Evangelien erzählten Heilungen von Dämoniſchen im vierten Evangelium auch nicht Eine ſich finde. Jam enim, ſagt Bretſchneider von der Vorausſetzung aus, daß der Verfaſſer des Evangeliums zu Anfang des zweiten Jahrhunderts gelebt habe, hoc miraculorum Jesu genere propterea usus non esse intelligitur, quia adversarii, quibuscum ei erat res, ejusmodi sanationis specie probari posse, Jesum fuisse Dei filium, aeriter negarent. Etenim aegrotos per incantationes sanare, et malos daemones ejicere, isto, de quo loquimur, tempore tam vulgatum et tritum erat, adeoque ignobile habebatur, ut ejusmodi facinora vix populo, nemini autem eruditorum adversariorum documentum divinae virtutis et prophetismi essent, multo igitur minus probarent id, quod noster studebat docere, scl. in Jesu habitasse divinum λόγον. Dafür beruft ſich Bretſchneider hauptſächlich auf Origenes Adv. Cels. I, 68. Dieſe Erklärung kann ebenſo wenig genügen, als die Annahme eines apologetiſch-polemiſchen Zwecks des Evangeliums in dem Sinne, wie ihn Bretſchneider beſtimmt. Für zufällig wird man wohl in einem Evangelium, wie das johanneiſche iſt, das völlige Stillſchweigen über eine ſo bekannte Klaſſe der Wunder Jeſu nicht halten können. Es iſt nun möglich, daß die Sache einen tiefer liegenden Grund hat, ſie kann

Da der auf Kap. 6 folgende Inhalt unſeres Evangeliums theils ſchon erörtert iſt, theils in den Reden, in welchen er beinahe durchaus beſteht, keine beſondern Vergleichungspunkte darbietet, ſo iſt der nächſte Punkt, welchen wir zu fixiren haben, der Abſchnitt über die Salbung Jeſu 12, 1—8., zu welchem ſich bei den Synoptikern zwei verſchiedene, von einander ſelbſt bedeutend abweichende Parallelen vorfinden, die eine bei Matthäus 26, 6 f. und Marcus 14, 3 f., die andere bei Lucas 7, 36 f. Wir haben ſomit drei verſchiedene Salbungen. Iſt es nun unmöglich, dieſe drei Salbungen auf eine und dieſelbe zurückzuführen, ohne daß man den einen und den andern Zug als unhiſtoriſch fallen läßt, aber auch ebenſo unmöglich anzunehmen, daß Jeſus wirklich dreimal zwar auf verſchiedene, aber in der Hauptſache doch auf dieſelbe Weiſe geſalbt worden iſt, ſo kann hier für uns, indem wir das Verhältniß der beiden ſynoptiſchen Salbungen zu einander auf ſich beruhen laſſen, die Frage nur ſeyn, ob der johanneiſchen Erzählung vorzugsweiſe der hiſtoriſche Charakter zuzuſchreiben iſt, welchen man ihr gewöhnlich, der ſynoptiſchen gegenüber, beilegt. Dieß wäre jedoch gegen alle bisherige Analogie und gegen den allgemeinen Kanon, welcher, ſobald man über die Hauptidee des Evangeliums und ſeine dadurch bedingte Tendenz nicht im Zweifel ſeyn

aber auch blos damit zuſammenhängen, daß alle von unſerm Evangeliſten erzählten Wunder vermöge ihrer beſondern Beſchaffenheit eine Beziehung haben, durch welche ſie in den ganzen zwiſchen der Sache Jeſu und dem Unglauben der Juden ſich entwickelnden Proceß weſentlich hineinverflochten ſind. Man kann daher annehmen, daß die ohnedieß in die Klaſſe der Heilungswunder gehörenden Dämonen-Austreibungen blos deßwegen übergangen ſind, weil ſie dem Evangeliſten keine Seite zu haben ſchienen, in Anſehung welcher ſie für den Geſichtspunkt, unter welchen er überhaupt die Wunder als σημεῖα der meſſianiſchen Thätigkeit Jeſu geſtellt hat, ein beſonderes Intereſſe hätten haben können. Wie es ſich nun aber auch hiemit verhalten mag, in jedem Falle iſt auch hieraus ſehr klar zu erſehen, wie eklektiſch der Verfaſſer unſeres Evangeliums zu dem in den ſynoptiſchen Evangelien enthaltenen geſchichtlichen Stoff ſich verhielt. Wäre es ihm um eine rein geſchichtliche Erzählung zu thun geweſen, unmöglich hätte er etwas ſo Bekanntes und mit der meſſianiſchen Thätigkeit Jeſu nach der Darſtellung der Synoptiker ſo weſentlich Zuſammengehörendes ganz übergehen können, es iſt alſo auch hier ein abſichtliches Ignoriren, das ſich nur daraus erklären läßt, daß er nach dem beſondern Zwecke und der leitenden Idee ſeines Evangeliums aus dem gegebenen Material immer nur das auswählte, was ihm für ſeine Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte am meiſten geeignet zu ſeyn ſchien.

kann, auch jeder Vergleichung mit den Synoptikern zu Grunde gelegt werden muß. Nur darauf kann es daher ankommen, nachzuweiſen, daß es ſich auch in dem vorliegenden Abſchnitt nicht anders verhält, als ſich uns bisher gezeigt hat, daß wir ſomit zwar hiſtoriſche Elemente vor uns haben, in welchen der Evangeliſt mit den Synoptikern übereinſtimmt, daß aber auch dieſe Elemente in eine eigenthümliche ideelle Verbindung gebracht ſind. Was den Evangeliſten beſtimmte, eine Erzählung, wie die in Frage ſtehende iſt, in ſeine evangeliſche Geſchichte aufzunehmen, kann nur die unmittelbare Beziehung ſeyn, welche eine Handlung, wie dieſe Salbung, auf die Perſon Jeſu ſelbſt hat. Die Verherrlichung der Perſon Jeſu, wie ſie der Zweck der Handlung ſelbſt war, iſt der Geſichtspunkt der johanneiſchen Darſtellung, und es läßt ſich daher voraus erwarten, daß die Uebereinſtimmung mit den Synoptikern beſonders ſolche Züge betrifft, welche dieſem Geſichtspunkt am meiſten adäquat ſind. Iſt es doch, wie wenn der Evangeliſt bald nach der einen, bald nach der andern der beiden ſynoptiſchen Erzählungen geſehen hätte, um aus jeder das ihm gerade Zuſagende in ſeine Darſtellung aufzunehmen, und ſowohl dadurch, als durch die weitere Ausführung der bei den Synoptikern angedeuteten Züge dem Ganzen die Einheit zu geben, auf welche es von Anfang an angelegt zu ſeyn ſchien. In Anſehung der Zeit und des Orts der Handlung ſtellt ſich unſer Evangeliſt auf die Seite der beiden erſten Synoptiker. Galt es die Verherrlichung Jeſu, ſo war es weit bedeutungsvoller, wenn eine darauf ſich beziehende Handlung nicht ſchon ſo frühe, wie ſie Lukas geſchehen läßt, ſondern in der dem Tode unmittelbar vorangehenden Zeit erfolgte, als ein Denkmal der Liebe für die ἡμέρα τοῦ ἐνταφιασμοῦ, wie ſie ausdrücklich bezeichnet wird. Als Ort der Salbung nennen ſchon Matthäus und Marcus Bethanien, aber wie hätte, ſobald Bethanien genannt war, auch unſer Evangeliſt die ſalbende Frau nur unbeſtimmt eine γυνή nennen können, wie die beiden Synoptiker? Wo anders konnte die Handlung, wenn ſie in Bethanien geſchah, geſchehen ſeyn, als im Kreiſe der Familie des Lazarus, und wer hätte in dieſer ſelbſt Jeſu eher einen ſolchen Beweis von Liebe und Verehrung geben können, als Maria? Daß die Salbung bei einem Gaſtmahl geſchah, iſt ſchon aus den Synoptikern zu ſehen, unſer Evangeliſt hebt dieß beſonders hervor, und nicht undeutlich ſehen wir ihn den Blick nach jenem Gaſtmahl zurückwenden, aus deſſen Veranlaſſung Lucas 10, 38 f. die beiden Schweſtern charakteriſirte. In derſelben Eigenthümlichkeit ihrer Individualität ſehen wir ſie auch hier vor uns, die Martha als rührige Hauswirthin, die Maria auf ſinnigere Beweiſe

ihrer Liebe und Verehrung bedacht. Um das sinnige Wesen der Maria auf eine recht sprechende Weise zu bezeichnen, läßt unser Evangelist nicht mit Matthäus und Marcus das Haupt Jesu, sondern mit Lucas seine Füße gesalbt und mit den Haaren abgetrocknet werden. Dieser Zug, welcher bei Lucas den eigenthümlichen Gemüthszustand der Jesum salbenden Sünderin ausdrückt, paßte auch auf die Maria; auch von ihr galt so das Wort, das Jesus zu der Sünderin eben in dieser Beziehung sprach, daß sie ἠγάπησε πολύ, und zu den Füßen Jesu sehen wir sie auch so wieder, wie Luc. 10, 39. und Joh. 11, 32., gleich jener Frau, von welcher Jesus bei Luc. 7, 45. sagt: αὕτη, ἀφ' ἧς εἰσῆλθον, οὐ διέλιπε καταφιλοῦσά μου τοὺς πόδας. Kann es für zufällig gehalten werden, daß wir alle diese Züge, welche bei den Synoptikern nur zerstreut sich finden, hier gerade auf diese Weise vereinigt sehen? Selbst auch einzelne Ausdrücke weisen uns ja auf die Synoptiker zurück. Wie auffallend stimmt der Evangelist auch hier wieder in speciellen Zügen, wie sie Marcus liebt, mit diesem zusammen, in der eigenen Bezeichnung der νάρδος, als einer πιστικῆ πολύτιμος, oder πολυτελής, und in der Bestimmung ihres Werths zu dreihundert Denaren, Marc. 14, 3. 5.? Ebenso sind die beiden Stellen Joh. 12, 3. und Luc. 7, 38. fast wörtlich gleichlautend. Das Material ist dasselbe wie bei den Synoptikern, nur concentrirter, emphatischer, gesteigerter erscheint uns hier Alles. Derselbe Charakter der Erzählung zeigt sich uns auch noch bei dem Tadel, welchen die Handlung erfuhr. Getadelt wird sie bei Matthäus von den Jüngern, bei Marcus von Einigen, die nicht näher bezeichnet werden, bei unserem Evangelisten, in dessen Gemälde Licht und Schatten gleich stark hervortreten müssen, ist es Judas der Verräther, welcher seine mißgünstige und selbstsüchtige Gesinnung nicht verbergen kann. Diesen Zusatz hat die Erzählung nur bei unserem Evangelisten; können wir ihn nach der ganzen Tendenz seiner Darstellung für etwas anderes halten, als für eine bloße Steigerung? *)

*) Will man in die Frage, die sich hier sehr natürlich aufdrängt, wie Jesus, wenn er seinen Verräther voraus schon (man vgl. 6, 71.) so genau kannte, ihm sogar noch die Führung der Kasse anvertrauen konnte, eingehen, so gebe man wenigstens keine Antwort, wie Lücke, welcher ihr durch die Annahme am besten aus dem Wege zu gehen meint, Jesus habe bis vielleicht kurz vor seinem Tode von der heimlichen Dieberei des Judas ebensowenig etwas gewußt, als die Jünger. Wie ist dieß möglich! Das absolute Wissen, das Johannes Jesu überall vindicirt, jenes Wissen, vermöge dessen er von Anfang an wußte, ohne daß es ihm Jemand sagte, was in dem Menschen war, Joh. 2, 25., kann

Es gibt kaum einen andern Punkt der evangeliſchen Geſchichte des Johannes, auf welchem die Frage nach ihrem Verhältniß zu der der Synoptiker ſo großes Intereſſe darbietet, als dieß bei dem Abſchnitt der Fall iſt, zu welchem wir, da über den weitern Inhalt Kap. 12 ſchon früher das Nöthige bemerkt worden iſt, unmittelbar übergehen können, Kap. 13, 1—20. Welche merkwürdige Erſcheinung, daß unſer Evangeliſt über die Einſetzung des Abendmahls ebenſo ſchweigt, wie die Synoptiker über die Fußwaſchung! Wollte man ſich auch über die allgemeinen Gründe, welche nicht wohl die Annahme geſtatten, unſer Evangeliſt habe blos deßwegen die Einſetzung des Abendmahls übergangen, weil ſie ſchon von den Synoptikern erzählt war, hier hinwegſetzen, ſo müßte doch ein beſtimmter Punkt nachgewieſen werden, an welchem ſie in ſeine geſchichtliche Darſtellung hineingedacht werden kann. Allein nirgends zeigt ſich eine paſſende Fuge, wo man auch eine ſolche finden wollte. Mit der Behauptung, mit welcher Lücke auch nach den neueſten Verhandlungen über dieſe Frage die Sache abmacht, bei unläugbarer Verſchiedenheit der ſynoptiſchen Erzählung nach Inhalt und Form ſey die johanneiſche doch damit pragmatiſch vereinbar, iſt, ſo lange dieſe pragmatiſche Vereinbarkeit nicht wirklich bewieſen iſt, wie jeder ſieht, lediglich nichts geſagt. Wie iſt alſo dieſe Auslaſſung, wenn ſie nur als eine völlig ausſchließende angeſehen werden kann, zu erklären? Sollte denn wirklich, was ſich doch kaum denken läßt, unſer Evangeliſt von der Einſetzung des Abendmahls nichts gewußt haben? „Gewiß“, ſagt Strauß, „wußte er von dem Abendmahl, als chriſtlichem Ritus, wie ſein ſechstes Kapitel zeigt, und mußte davon wiſſen, das aber kann ihm unbekannt geweſen ſeyn, unter welchen Umſtänden Jeſus das Abendmahl förmlich eingeſetzt haben ſollte. Einen ſo hochgehaltenen Gebrauch auf die Auktorität Jeſu ſelbſt zurückzuführen, lag zwar auch ihm nahe, nur that er dieß aus Unbekanntſchaft mit jener ſynoptiſchen Stiftungsſcene, ſowie aus Vorliebe für das Geheimnißvolle, vermöge welcher er Jeſu gerne Ausſprüche in den Mund legte, die, für den Augenblick unverſtändlich, erſt aus dem ſpätern Erfolge Licht bekommen haben ſollten, nicht ſo, daß er Jeſum wirklich ſchon den Ritus einſetzen, ſondern nur ſo, daß er ihn dunkle Worte von der Nothwendigkeit, ſein Fleiſch zu eſſen und ſein Blut zu trinken, ſprechen ließ, welche nur aus dem nach ſeinem Tode in der Gemeinde aufgekommenen Abend-

doch durch eine ſolche Bemerkung nicht umgeſtoßen werden: Jeſus habe vielleicht bis kurz vor ſeinem Tode von der heimlichen Dieberei des Judas nichts gewußt!

mahlsritus verständlich, als indirekte Stiftung von diesem angesehen werden konnten.“ Diese Ansicht kann unmöglich befriedigen. Wie sollte denn, wer das Abendmahl als christlichen Ritus kannte, es nicht auch für eine Stiftung Jesu selbst gehalten haben? Auch hindert uns nichts, anzunehmen, daß der Evangelist, wie er sonst Bekanntschaft mit den synoptischen Evangelien verräth, so auch aus ihnen mit der Einsetzung des Abendmahls bekannt war. Kann man demnach das Stillschweigen über dieselbe nicht für zufällig, sondern nur für absichtlich halten, so muß man in dieser Ansicht nur um so mehr dadurch bestärkt werden, daß aus dem vorliegenden Abschnitt selbst, ungeachtet der sonstigen Differenz, die Identität des johanneischen Mahls mit dem synoptischen deutlich genug herausstieht. Das eine wie das andere hat als das letzte, das Jesus vor seinem Tode mit seinen Jüngern hielt, die gleiche Wichtigkeit und Feierlichkeit, hier wie dort wird über dem Mahle beinahe auf gleichlautende Weise von dem bevorstehenden Verrath des Judas gesprochen und dem Petrus seine Verläugnung vorherverkündigt, mit Einem Worte, die ganze Physiognomie der Hauptscene ist dieselbe, nur freilich mit dem großen Unterschied, daß Jesus bei den Synoptikern das Abendmahl einsetzt, bei unserem Evangelisten die Fußwaschung vornimmt. Da sich nun überdieß gar nicht erklären ließe, warum die Synoptiker die Fußwaschung, wenn sie wirklich so stattfand, bei der Wichtigkeit, die ihr beigelegt ist, völlig unerwähnt gelassen haben, so kann man sie unmöglich für etwas anderes halten, als für ein ächt johanneisches Stück, das absichtlich dazu bestimmt ist, die Stelle der Einsetzung des Abendmahls zu vertreten. Daß aber der Evangelist dem Akte der Einsetzung des Abendmahls hier keine Stelle einräumen wollte, kann seinen Grund nur darin haben, daß er die ganze Bedeutung, die das Abendmahl für ihn haben konnte, schon im sechsten Kapitel erschöpft hatte. Was hätte er nach so gewichtigen und geheimnißvollen Reden über den Genuß seines Fleisches und Blutes hier noch nachholen können, als das bloße Faktum der Einsetzung? Aber um bloße Fakta ist es ihm ja überhaupt nie zu thun, sondern wenn er Fakta erzählt, geschieht es eigentlich nur zur Einleitung der nachfolgenden Reden, an welchen hauptsächlich die Idee seines Evangeliums sich fortentwickelt. Daß er aber die das Abendmahl betreffenden Reden Jesu schon früher und nicht erst hier einrückte, hängt mit der ganzen Disposition seines Evangeliums, mit der Stellung, die das Speisungswunder haben mußte, und mit seiner bekannten Weise, alles, was sich auf den Tod Jesu bezieht, in geheimnißvollen Aussprüchen zu anticipiren, so eng zusammen, daß darnach nicht weiter gefragt werden kann.

So wenig, ſo betrachtet, die Einſetzung des Abendmahls für ihn eine weitere Bedeutung haben konnte, ſo wenig konnte er doch die Abſchiedsſcene ſelbſt, das letzte Mahl, bei welchem Jeſus auf eine ſo feierliche und für alle Zukunft ſo bedeutungsvolle Weiſe mit ſeinen Jüngern zuſammen war, mit Stillſchweigen übergehen, ohne eine Handlung, welche die gleiche Bedeutung mit der der Synoptiker haben konnte; welche andere hätte aber dieſem Zwecke entſprechen können, als nur eine ſolche, in welcher ſich die innige, demuthsvolle, ſich ſelbſt verläugnende Liebe Jeſu gegen die Seinen auf eine beſonders charakteriſtiſche Weiſe ausſprach, dieſelbe Liebe, welche die Seele der nachfolgenden Abſchiedsreden iſt, ſo daß auch hier wieder die nachfolgende Rede nur die Explication deſſen iſt, was die ihr vorangehende Handlung in einer prägnanten Anſchauung enthält? Das hier für uns beſonders Bemerkenswerthe aber iſt: ſo ſehr hier gerade unſer Evangeliſt von den Synoptikern ſich zu entfernen ſcheint, er hat doch auch hier nur einen ſynoptiſchen Stoff verarbeitet, die Fußwaſchungsſcene kann, alles zuſammengenommen, nur als die in der Form einer geſchichtlichen Erzählung gegebene Expoſition der beiden Ausſprüche Jeſu Matth. 20, 26 f. und Luc. 22, 26. 27 f. *) angeſehen werden, beſonders des letztern, zu welchem Jeſus nach Lucas unmittelbar nach der Einſetzung des Abendmahls durch den Rangſtreit der Jünger veranlaßt worden iſt. Was alſo Jeſus bei Lucas in den Worten ſagt: ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν, ſehen wir hier in einer dieſem Ausſpruch entſprechenden Handlung Jeſu veranſchaulicht, welche auch bei einem Mahle ſtattfand, nicht blos, weil die Handlung nach der Sitte des Orients ſich dazu eignete, ſondern vor Allem aus dem Grunde, weil der Evangeliſt abſichtlich dem letzten Mahle die Bedeutung laſſen will, welche es bei den Synoptikern, nur bei dieſen zugleich mit der Einſetzung des Abendmahls, hat. So deutlich läßt uns demnach der Evangeliſt hier gerade in die innere Compoſition ſeiner aus dem hiſtoriſchen Material der Synoptiker planmäßig und kunſtvoll geſchaffenen Darſtellung hineinſehen!

Bekanntlich ſind die Erklärer ſehr uneinig darüber, ob und wie weit der

*) Auf dieſe beiden Stellen hat ſchon Strauß L. J. II. S. 452. 3. A. zurückgewieſen, nur kann ich darin nicht beiſtimmen, daß die Fußwaſchungsſcene nur die ſagenhafte Ausführung einer ſynoptiſchen Demuthsrede zu ſeyn ſcheine. Die ſchon von Strauß ſelbſt alternativ gefaßte Vermuthung, es möge, ſey es die Sage, wie ſie dem vierten Evangeliſten zu Ohren kam, oder er ſelbſt, aus jenem Dictum dieſes Factum herausgeſponnen haben, entſcheidet ſich auf dem Standpunkte meiner Unterſuchung von ſelbſt.

Abſchnitt 6, 51—58. auf den Tod Jeſu und das Abendmahl zu beziehen iſt. Lücke, welcher in der dritten Ausgabe nun alles auf den Tod bezieht, während er in der zweiten die Beziehung auf den Tod noch ſo viel möglich zu beſchränken ſuchte, iſt dabei doch noch immer der Meinung, daß ſowohl die hiſtoriſchen Verhältniſſe als der ganze Gedankenzuſammenhang und Ausdruck der Stelle jede mittelbare und unmittelbare Beziehung auf das Abendmahl verbieten. Möge auch Jeſus von Anfang ſeines Lehramts daran gedacht haben, am letzten Paſcha das Abendmahl einzuſetzen, er habe doch ſonſt nie davon vorher geſprochen. Wie er hier darauf gekommen wäre? Weder in der Nähe des Paſcha, 6, 4., noch in der vorangegangenen Speiſung des Volks, noch in dem bisherigen Geſpräch über das Manna ſey irgend eine beſtimmte Veranlaſſung gelegen, davon zu ſprechen. Wenn mit der Brodſpende paſchaartig zugleich eine Weinſpende verbunden geweſen wäre, ſo ließe ſich's eher denken. Aber er habe nicht einmal auf natürliche Weiſe vom Manna, dem Himmelsbrode, auf das einem ganz andern Kreiſe von Symbolen angehörige Abendmahlsbrod kommen können, geſchweige auf den Wein im Abendmahl. Wer von den Hörern die prophetiſche Rede vom Abendmahl bei ſolchem Mangel an aller natürlichen Combination hätte verſtehen können? Nicht einmal, daß Johannes wenigſtens eine Beziehung auf das Abendmahl in die Ausdrücke φαγεῖν τὴν σάρκα u. ſ. w. hineingelegt habe, will Lücke zugeben. Erzähle doch Joh. nicht einmal die Einſetzung des Abendmahls. Dieß hätte er doch müſſen, wenn ſeine Leſer ihn verſtehen ſollten. — Ganz gewiß war es für die Hörer eine Unmöglichkeit, die Rede vom Abendmahle zu verſtehen, und doch wird, ſolange es noch einen geſunden Sinn für die Exegeſe gibt, der Behauptung immer widerſprochen werden müſſen, daß V. 51—58 keine Beziehung auf das Abendmahl habe. Wie läßt ſich denken, daß dem Verfaſſer eine ſolche Beziehung völlig fern lag, wenn doch ſelbſt der apoſtoliſche Urſprung des Evangeliums in eine Zeit fällt, in welcher das Abendmahl längſt ſtehender Ritus war? Lücke ſelbſt ſpricht ja auch wieder von einer unverkennbaren Verwandtſchaft der Gedanken dieſes Abſchnitts mit dem Grundgedanken des Abendmahls (S. 149). Was will dieſe Verwandtſchaft heißen, wenn man zugleich behauptet, weder Jeſus noch Johannes haben einen Gedanken daran gehabt? Es gibt ſich auch hier nur wieder die Unſicherheit, Zweideutigkeit und Halbheit ſolcher Interpreten zu erkennen. So behauptet auch Baumgarten-Cruſius, darüber könne kein Zweifel mehr ſeyn, daß die Rede ſich nicht wirklich auf das Abendmahl beziehen könne, wie es von Chri-

ſtus nach den übrigen Evangeliſten eingeſetzt worden, ſonſt hätte man alle Urſache, am apoſtoliſchen Urſprung dieſer Rede in unſerm Evangelium zu zweifeln, die Stelle würde als eine apokryphe Homilie daſtehen, und die Gegner des Evangeliums haben daher dieſe Auffaſſung der Stelle gern ergriffen. Wohl aber ſey es bei der ſo gefliſſentlichen Ausführung nicht abzuweiſen, daß dem Evangeliſten jene letzten Reden hier vorgeſchwebt haben, und daß er ſogar deßwegen jene, welche ihm doch gewiß bekannt waren, an ihrer Stelle weggelaſſen habe, weil es ihm eben entſchieden war, daß Chriſtus ſich des Bildes vom Hinnehmen und Genießen ſeines Fleiſches und Blutes ſchon ſonſt bedient habe. Welcher Widerſpruch auch hier! Die Stelle bezieht ſich alſo auf das Abendmahl, und bezieht ſich nicht darauf! Dieſes ſtete Hin- und Hergetriebenwerden von der einen Seite auf die andere iſt freilich nicht anders möglich, wenn es dem Ganzen an aller Haltung fehlt. Wer in die Oekonomie des Evangeliums tiefer hineinzublicken gelernt hat, wird keinen Zweifel darüber haben können, daß alle jene an das Abendmahl erinnernden Ausdrücke keine ſo zufällige Beziehung auf den von den Synoptikern beſchriebenen Akt haben. Die Scene iſt nur aus Gründen, welche ſich nachher noch deutlicher ergeben werden, von dem Paſchatage, auf welchen die Synoptiker die Einſetzung des Abendmahls ſetzen, hinweggerückt. Aber in der Nähe des Paſcha will ſie auch unſer Evangeliſt abſichtlich haben. Die Erklärer wiſſen nicht recht, waß ſie mit der Bemerkung des Evangeliſten V. 4 anfangen ſollen. Br. Bauer bemerkt, die wunderbare Speiſung ſey ſo innig mit dem folgenden Geſpräch verbunden, der Genuß, dem der Herr ſein Fleiſch und Blut darbiete, ſey ſoſehr die Spitze, zu der ſich die leibliche Speiſung des Volkes erhebe, daß das nahe Feſt des Paſcha nothwendig auch zu dem Inhalt dieſes Geſprächs in Beziehung ſtehen müſſe. Dieß will jedoch den Erklärern keineswegs einleuchten. Sollte Johannes wirklich ſo typiſch gedacht haben? fragt Lücke, wie wenn es im ganzen Evangelium nichts Typiſches gäbe! Und warum er denn, wenn er das Paſcha als Typus auf jene Rede hätte bezogen wiſſen wollen, jene Bemerkung vorläufig und nicht nachträglich, ſchon V. 4 und nicht erſt V. 59 gemacht habe? „Kurz, lieber mit H. Marſch V. 4 als Gloſſe ſtreichen, als ſich zu einer Erklärung verſtehen, welche der Compoſitionsweiſe des Joh. ſo wenig entſpricht.“ Wie gewaltſam muß auch hier der Evangeliſt ſich corrigiren laſſen! Beachten wir dieſe Nähe des Paſcha's etwas genauer. In der evangeliſchen Geſchichte des Joh. werden drei Paſchafeſte erwähnt, welche in die Zeit des Lebens Jeſu fallen, außer dem letzten iſt

2, 13. u. 6, 4. von Paſchafeſten die Rede. Auf dem erſten Paſchafeſt erſcheint Jeſus gleichſam nur um eine inhaltsſchwere ſymboliſche Andeutung ſeines Todes zu geben. Auf dem zweiten erſcheint Jeſus nicht ſelbſt, und es geſchah wohl nicht ohne Abſicht, daß der Evangeliſt, welcher doch ſonſt ſo oft Jeſum auf die Feſte nach Jeruſalem reiſen läßt, hier gerade eine Ausnahme macht. Der Grund hievon kann nur in der hohen Bedeutung liegen, welche das letzte Paſcha wegen des Todes Jeſu hatte. Dieſe Bedeutung wäre geſchwächt worden, wenn er noch einmal auf einem Paſchafeſt erſchienen wäre, ohne zu erfüllen, wozu er beſtimmt war, ſelbſt das Paſchalamm zu ſeyn. Die mit dem Paſchafeſt ſo eng zuſammenhängende Bedeutung ſeines Todes hätte gleichſam, konnte es ſcheinen, ſchon jetzt ihr Recht gefordert. Darum alſo erſcheint er nicht auf dieſem Paſchafeſt, was iſt aber natürlicher, als daß auch dieſes Paſchafeſt nicht ohne den Gedanken ſeines Todes blieb, daß auch ihm eine nahe Beziehung auf ſeinen Tod gegeben wurde? So geſchah es, daß der Evangeliſt das, was die Synoptiker zur Hauptſache am letzten Paſchafeſt machen, die Einſetzung des Abendmahls, als das Eſſen ſeines Leibs und das Trinken ſeines Bluts, auf dieſes zweite Paſcha verlegte. Er wollte jenes ſynoptiſche Mahl gar nicht mit dem Paſchafeſt zuſammenbringen, weil ihm Jeſus nur das Paſchalamm des Paſchafeſtes ſeyn ſollte, darum ſollte auch das Mahl, das er Jeſum vor dem Paſchahfeſt halten läßt, nicht daſſelbe wie bei den Synoptikern ſeyn, die Bedeutung ſelbſt aber, welche das ſynoptiſche Mahl in Beziehung auf das Eſſen ſeines Leibs und das Trinken ſeines Bluts hatte, ſollte nicht verloren gehen, jenes Eſſen und Trinken ſollte auch in ſeinem Evangelium durch Jeſus ſelbſt ſeine volle Bedeutung erhalten, wo anders aber konnte es paſſender geſchehen als zur Zeit eines Paſchafeſtes? So groß demnach auch die Differenz von den ſynoptiſchen Evangelien iſt, man ſieht doch gerade hier deutlich genug, wie ſie die Vorausſetzung unſers Evangeliums ſind. Das ſynoptiſche Paſchamahl mit ſeiner Einſetzung des Abendmahls ſchwebt dem Evangeliſten vor. Man kann ſich ſogar, wenn man die Sätze V. 51: ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστίν, und V. 58, οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, mit den Einſetzungsworten vergleicht, der Vermuthung kaum enthalten, es ſolle abſichtlich auf die letztern angeſpielt werden. Auch kommt es ja bei der Beziehung der Stelle auf das Abendmahl nicht blos auf die Ausdrücke φαγεῖν τὴν σάρκα und πιεῖν τὸ αἷμα an, ſie liegt weit mehr darin, daß ſich die Rede ebenſo vom Brod zum Fleiſch und Blut fortbewegt, und die Identität des Brods mit dem Fleiſch ebenſo ausſpricht, wie

dieß in den Einſetzungsworten geſchieht. Wer kann daher, wo eine ſo tief liegende Analogie iſt, auf ſolche Bemerkungen Gewicht legen: das σῶμα im Abendmahl ſey nicht ohne Weiteres unſere σὰρξ; im Abendmahl ſey der gebrochene irdiſche Brodleib Symbol des gekreuzigten Herrnleibs, und das Blut ein Symbol des Weins, kein mit σὰρξ, wie es hier ſcheine, coordinirter Begriff, ſondern nur der beſtimmtere Ausdruck des gekreuzigten Leibs; hier ſey das Lebensbrod unmittelbar ſelbſt die σὰρξ Chriſti, ohne alle ſymboliſche Abbildung *)? Was ſoll denn dieß beweiſen? Ein Unterſchied iſt freilich auch wieder, aber nur der Unterſchied, der auch ſonſt iſt, daß Johannes die ſynoptiſchen Begriffe in einem höhern geiſtigen Sinne nimmt.

Auch in dem folgenden Inhalt von Kap. 13. V. 21—38., verhält ſich unſer Evangeliſt zu den Synoptikern ſo, daß er nur in ſeiner Weiſe, in beſtimmteren concreteren Zügen, individualiſirend und ſteigernd, die ſynoptiſche Erzählung wiedergibt, im ſteten Hinblick auf die überhaupt den Abſchiedsreden zu Grunde liegende Idee. Bemerkenswerth iſt auch hier wieder die in einzelnen Stellen beinahe wörtlich gleichlautende Uebereinſtimmung. Man vergl. V. 21. und Matth. 26, 21. V. 38. und Matth. 26, 34. Marc. 14, 30. Luc. 22, 34. Beſonders auffallend iſt die in dieſelbe Kategorie gehörende Stelle am Schluſſe Kap. 14. Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν! heißt es eben ſo Matth. 26, 46. Marc. 14, 12., nur ſtehen dieſe Worte bei den Synoptikern ganz paſſend, bei unſerem Evangeliſten aber auf ganz eigene Weiſe, ſo daß Strauß vermuthet, dem Evangeliſten ſey dieſes Diktum, als ein traditionelles, nur unwillkürlich in den Gang derjenigen Gedanken, welche er Jeſu als Abſchiedsreden in den Mund zu legen gedachte, zwiſcheneingeſchlüpft **). Allein als eine ſo zufällig angebrachte Reminiscenz kann dieſes Wort Jeſu doch nicht genommen werden, am wenigſten als eine Reminiscenz aus der Tradition. Es iſt dieß ja nicht der einzige Fall, in welchem der Evangeliſt ſo wörtlich mit den Synoptikern übereinſtimmt. So wie die Stelle lautet, läßt ſie ſich nur durch die Annahme erklären, der Evangeliſt habe auch hier die ſynoptiſchen Evangelien vor ſich gehabt. Wie es bei Matthäus 26, 45. von dem Herannahen des Verräthers heißt: ἰδοὺ, ἤγγικεν ἡ ὥρα u. ſ. w., ἰδοὺ, ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με, ſo heißt es hier in derſelben Beziehung zu den fraglichen Worten: ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, nur iſt hier ſtatt des Verräthers der in ihm wirkende Fürſt der Welt auf dieſelbe Weiſe genannt, wie der Evangeliſt jenen auch ſchon 13, 27.

*) Lücke a. a. O. S. 157.

**) L. J. I. S. 729.

nach seiner steigernden Weise zu einem mit dem Satan identischen Subjekt gemacht hat. Auch hier bilden jene Worte einen gewissen Schlußpunkt, es tritt eine kleine Pause ein, Jesus macht unmittelbar darauf einen neuen Anfang in seinen Abschiedsreden, da im Folgenden ein neuer Abschnitt der Abschiedsreden beginnt; indem aber keine Ortsveränderung dabei stattfindet, wie bei den Synoptikern, haben sie zwar dieselbe Bedeutung, wie bei den Letztern, aber sie sind, nach der sonstigen Weise des Evangelisten, ihrer bestimmtern geschichtlichen Motivirung entkleidet, und stehen so nur als ein Zeichen der Pause, welche man sich hier denken soll, was sich nur aus der Vergleichung der synoptischen Stellen begreifen läßt, oder aus der Voraussetzung, daß der Evangelist diese selbst vor Augen gehabt hat. Sagt man mit Lücke, der Evangelist habe, vorzugsweise auf die Reden bedacht, darüber die Scenerie vergessen und dem Leser überlassen, aus dem Zusammenhange abzunehmen, daß Jesus im Aufbruch, wie Scheidenden leicht begegne, noch an demselben Orte von Neuem wieder zu sprechen angefangen habe, so kann man dieß zwar im Allgemeinen zugeben, wie wäre aber der Evangelist dazu gekommen, in einem ganz andern Zusammenhang, die Pause, die er hier machen wollte, gerade durch diese Worte zu bezeichnen, wenn er nicht durch den Rückblick auf die Synoptiker dazu veranlaßt wurde *).

Es ist uns nun zunächst noch die Leidensgeschichte für die vorliegende Frage zu erwägen übrig. Aus welchem allgemeinen Gesichtspunkt das Verhältniß unseres Evangeliums zu den synoptischen zu betrachten ist, ist schon im ersten Abschnitt nachgewiesen worden. Auch im Einzelnen bieten sich noch manche Punkte dar, deren nähere Erörterung nicht ohne Wichtigkeit ist. Da jedoch die hier stattfindenden Differenzen sich großentheils schon aus der allgemeinen Tendenz unseres Evangeliums ergeben (wie dieß besonders bei dem Abschnitt 18, 1—11. der Fall ist), so beschränke ich mich auf folgende Punkte, bei welchen eine neue Erwägung des Verhältnisses der beiderseitigen Darstellungen nicht überflüssig seyn möchte.

1. Nach Joh. 18, 13. wird Jesus zuerst zu Hannas geführt, nach den Synoptikern dagegen, von welchen Hannas in der Leidensgeschichte gar nicht

*) Bleek bemerkt in seinen Beitr. S. 239.: „So wie die Worte hier stehen, lassen sie sich auf natürliche Weise gewiß nicht anders erklären, als unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit derselben in dieser Stellung, was denn auch wieder zum Beweise dient für die Geschichtlichkeit der Reden, welche durch sie unterbrochen werden.“ Mit solchen leeren Behauptungen die Geschichtlichkeit des Evangeliums beweisen zu wollen, ist doch gar zu schwach.

genannt wird, iſt es nur der Hoheprieſter Kaiaphas, vor welchem die gerichtliche Verhandlung vor ſich geht. Um die beiden Berichte harmoniſtiſch zu vereinigen, iſt jetzt die gewöhnliche Annahme, in welche ſich auch Strauß, obgleich etwas widerſtrebend, gefügt hat, der Aoriſt ἀπέστειλεν V. 24 ſtehe in der Bedeutung des Plusquamperfekts. Johannes will alſo hier nachholen, was er bei V. 13 zu bemerken vergeſſen, daß nämlich Hannas Jeſum alsbald zu Kaiaphas geſchickt habe, folglich das beſchriebene Verhör von dieſem vorgenommen worden ſey. In dieſer Auskunft kann man nur eine willkürliche Künſtelei ſehen. Lieſt man den johanneiſchen Bericht unbefangen, ſo kann man unmöglich auf den Gedanken kommen, daß V. 24 eine ſolche rückwärts gehende Beziehung habe. Der Widerſpruch mit den Synoptikern kann kein Grund ſeyn, der zu einer ſolchen Annahme nöthigt, ſo lange der Widerſpruch des Johannes mit den Synoptikern überhaupt ſich nicht ausgleichen läßt, im Einzelnen ſo wenig als im Ganzen. Die Aufgabe kann daher nur ſeyn, die johanneiſche Erzählung in Einſtimmung mit ſich ſelbſt zu bringen, was auch unter der Vorausſetzung, das von Johannes erzählte Verhör habe wirklich, wie der natürliche Gang der Erzählung nicht anders annehmen läßt, vor Hannas ſtattgefunden, gar wohl möglich iſt. Da nur Johannes Jeſum zuerſt vor Hannas geführt werden läßt, ſo iſt doch von ſelbſt zu erwarten, es ſey daſelbſt auch irgend etwas Merkwürdiges vorgefallen, eine gerichtliche Verhandlung, wie die erzählte iſt. Dagegen iſt nicht einzuwenden, daß unter dieſer Vorausſetzung Johannes das weit wichtigere Verhör vor Kaiaphas übergangen haben würde, da, ſobald Johannes das Verhör vor Hannas auf dieſe Weiſe voranſtellte, das vor Kaiaphas für ihn nicht mehr die Wichtigkeit haben konnte, die es für die Synoptiker haben mußte. Der Gegenſtand der Verhandlung war ja vor beiden derſelbe. Darauf aber, daß auch bei Johannes derjenige, vor welchem das Verhör ſtattfindet, ἀρχιερεύς genannt wird, ſollte man kein Gewicht legen, da ja Hannas auch Luc. 3, 2. und Ap.Geſch. 4, 6. ἀρχιερεύς heißt, und Kaiaphas bei Johannes als ἀρχιερεὺς τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ von Hannas unterſchieden wird. Eben ſo wenig machen die verſchiedenen Verläugnungsakte des Petrus eine Schwierigkeit bei der Annahme, Jeſus ſey zuerſt von Hannas verhört, und dann von dieſem zu Kaiaphas geführt worden. Während des Verhörs vor Hannas verläugnete der außen an der Thüre ſtehende Petrus Jeſum zum erſtenmal, und als ſodann Jeſus von Hannas wieder herausgeführt wurde und über den Hof ging, fielen die beiden andern Verläugnungsakte vor, der zweite und dritte, welche unmittelbar auf einander folgten. V. 25

ſchließt ſich auf dieſe Weiſe ſo natürlich an V. 24 an, daß der Zuſammenhang offenbar unterbrochen würde, wenn V. 25: ἦν δὲ Σίμων u. ſ. w. nichts mehr hätte, woran es ſich anſchlöße. Gegen dieſe Auffaſſung läßt ſich gewiß, ſo bald man, wie geſchehen muß, die johanneiſche Darſtellung für ſich betrachtet, nichts Erhebliches einwenden, und die Frage kann daher nur noch ſeyn, was den Evangeliſten beſtimmt haben mag, Jeſum nicht blos vor Kaiaphas, ſondern auch vor Hannas geführt werden zu laſſen. Aber auch dieß erklärt ſich ſehr einfach aus dem Intereſſe, das der Evangeliſt nach der Tendenz ſeines Evangeliums hatte, das Zeugniß, das der Unglaube der Juden in dieſem entſcheidungsvollen Moment über ſich ſelbſt gab, durch das doppelte Verdammungsurtheil zu verſtärken, das von der höchſten Behörde der Nation in der Perſon der beiden ſie repräſentirenden Hohenprieſter mit aller Bedeutung eines öffentlichen Akts ausgeſprochen wurde. Es findet ſo auch hier das von Jeſus ſelbſt Joh. 8, 17. den Juden entgegengehaltene moſaiſche Geſetz: ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστι, als Zeugniß gegen die Juden ſeine Anwendung. Daß dieß der leitende Geſichtspunkt des Evangeliſten war, iſt eben daraus zu ſehen, daß er den von ihm erzählten gerichtlichen Akt nicht den Kaiaphas, ſondern den Hannas vornehmen läßt. Auch Hannas mußte jetzt in ſeinem Theile als der zur Verurtheilung Jeſu mitwirkende Richter auftreten, da Kaiaphas ſchon durch den Ausſpruch Joh. 12, 51. ſein unzweideutiges Zeugniß abgelegt hatte, und nicht ohne guten Grund wird an dieſen Ausſpruch gerade in dieſem Zuſammenhang erinnert, wie wenn ebendamit die nun vor Hannas vor ſich gehende Verhandlung motivirt, und auf die gleiche Bedeutung, die ſie mit jenem Ausſpruch hat, hingewieſen werden ſollte *). So aufgefaßt erhält demnach erſt die johanneiſche Darſtellung ihre eigenthümliche Bedeutung, aber ſie hat ſie ja auch ſchon darin, daß der Evangeliſt Jeſum vor dem Hohenprieſter auf ſein öffentliches Wirken vor aller Welt, darauf, daß er alle Zeit in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zuſammenkommen, gelehrt habe, auf eine Weiſe ſich berufen läßt, welche nur mit der johanneiſchen, nicht aber der ſynoptiſchen Darſtellung des öffentlichen Lebens Jeſu zuſammenſtimmt, und für ſich ſchon die Möglichkeit einer harmoniſtiſchen Ausgleichung der beiden Berichte völlig abſchneidet. Wie hätte denn Jeſus gerade hier, wo es einzig nur ein Zeugniß der ſtrengſten Wahrheit galt, mit gutem Grunde der

*) Mit Bleek Beitr. S. 39 f. vgl. 166. anzunehmen, der Hoheprieſter bei Lucas (22, 54.) ſey Hannas, und nur irriger Weiſe nenne Matthäus (26, 57.) ſtatt des Hannas den Kaiaphas, iſt reine Willkür.

Wahrheit von ſich ſagen können, daß er fortgehend, πάντοτε, im Tempel gelehrt habe, wenn er erſt eine ſo kurze Zeit, in jedem Fall eine für die Dauer ſeiner öffentlichen Lehrthätigkeit ſehr kurze Zeit in Jeruſalem gelehrt hatte? Wer ſieht denn nicht, daß Jeſus nur der johanneiſchen Darſtellung zufolge ſo ſprechen konnte, wie er ja auch bei den Synoptikern ſich ganz anders erklärt (auch Luc. 22, 53. heißt es ja nur: καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ, οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ, und zwar nur bei der Gefangennehmung, nicht bei dem Verhör). Die Erklärer freilich gehen auch darüber oberflächlich genug hinweg *).

2. Die durchgehende Differenz der drei erſten Evangelien, und des vierten in der Zeitbeſtimmung des letzten Mahles und des Todestages Jeſu, und die Unmöglichkeit einer exegetiſchen Auflöſung iſt nunmehr ſo allgemein anerkannt **), daß es ſich nur darum handeln kann, entweder für die eine der beiden Relationen ſich zu entſcheiden, oder die ganze Sache unentſchieden zu laſſen. Die neuern Interpreten, welche eine Entſcheidung geben zu müſſen glauben, entſcheiden ſich ebendamit zugleich für die Auktorität des johanneiſchen Evangeliums. Auch Lücke trägt mit de Wette u. A. kein Bedenken, die ſynoptiſche Chronologie aus einem ſehr frühen Mißverſtändniß urſprünglich nicht genau genug beſtimmter Traditionen zu erklären. Wenn freilich die Relation des Matthäus unmittelbar von dem Apoſtel herrühre, ſo ſey die auf dieſem Wege verſuchte Erklärungsweiſe unſtatthaft. Aber jene Vorausſetzung ſey entſchieden in Zweifel zu ſtellen. Allerdings leide bei dieſer Anſicht die Auktorität der drei erſten Evangelien, aber der Punkt ſey untergeordnet, und wenn die Wahrheit gewinne, ſo ſey für das Evangelium ſelbſt nie etwas verloren. Wir müſſen es dankbar anerkennen, daß wir neben der ungenauen ſynoptiſchen Relation die johanneiſche erhalten haben, welche es möglich mache, auch über einen an ſich untergeordneten Punkt im Leben Jeſu zur hiſtoriſchen Wahrheit zu gelangen ***).

*) „Es gab wohl in Jeruſalem mehrere Synagogen," bemerkt Lücke, „aber die Hauptſache iſt, daß Jeſus, indem er πάντοτε ſagt, an die Synagogen außer Jeruſalem dachte." Man hätte alſo doch an Synagogen in Judäa zu denken. Ebendeßwegen iſt die Hauptſache, daß Jeſus hier von einer Oeffentlichkeit ſeines Lehrens vor den Juden ſpricht, die es nicht hatte, wenn er den bei weitem größten Theil ſeines öffentlichen Lebens nicht einmal in Judäa, ſondern in Galiläa zubrachte.

**) Nur Wieſeler's chronologiſche Synopſe läugnet auch dieß im Intereſſe ihres harmoniſtiſchen Zwangſyſtems. Man vergl. dagegen Bleek Beitr. S. 107 f.

***) Lücke a. a. O. II. S. 735 f.

Eine ſolche Löſung der Frage beruht nur auf der bekannten unmotivirten Parteilichkeit für das johanneiſche Evangelium, um welcher willen freilich die Synoptiker, wie ſonſt, ſo auch hier Unrecht haben müſſen. Statt eine ſolche Entſcheidung zu geben, iſt es gewiß weit gerathener, gar keine zu geben, wie Strauß, zwiſchen möglichen Veranlaſſungen zum Irrthum auf beiden Seiten ſchwankend, vor der Hand nur den unauflöslichen Widerſtreit der beiderſeitigen Darſtellungen anerkennen, eine Entſcheidung aber, welche die richtige ſey, noch nicht wagen will *). Auf dieſem Punkte kann jedoch eine Unterſuchung, deren Hauptaufgabe es iſt, das auch von Strauß noch ſo unbeſtimmt gelaſſene Verhältniß des johanneiſchen Evangeliums zu den ſynoptiſchen auf die der Sache adäquate Anſicht zu bringen, nicht ſtehen bleiben. Wäre auch nur in dieſer Einen Differenz der Anſpruch der johanneiſchen Darſtellung auf hiſtoriſche Wahrheit ein ſo entſchiedener, ſo müßten ſchon dadurch alle bisher gewonnenen Reſultate wieder in Frage geſtellt werden. Ein Evangeliſt, welcher bisher auf jedem Punkt, auf welchem er mit den Synoptikern zuſammengeſtellt werden konnte, ſich ſo wenig als hiſtoriſchen Berichterſtatter geltend machen wollte, kann nicht mit Einem Male die ſichere Bürgſchaft dafür geben, daß er jetzt wenigſtens auf dem feſten hiſtoriſchen Boden ſtehe. Würden wir daher auch durch die unauflöslichen Schwierigkeiten der ſynoptiſchen Darſtellung auf die johanneiſche Seite hinübergetrieben, wir hätten in jedem Falle nur eine Möglichkeit, keine hiſtoriſche Gewißheit oder Wahrſcheinlichkeit. Was ſo geneigt macht, der johanneiſchen Darſtellung den entſchiedenen Vorzug vor der ſynoptiſchen zu geben, iſt die größere innere Wahrſcheinlichkeit der Sache. Aber iſt denn, muß man zuerſt fragen, der ſynoptiſche Bericht, ſeiner innern Wahrſcheinlichkeit nach betrachtet, ſo unhaltbar, daß er völlig aufgegeben werden muß?

Da alles dasjenige, was man aus rabbiniſchen Schriften zur Beurtheilung der Frage, was an Sabbath- und Feſttagen nach jüdiſcher Sitte als geſetzlich und erlaubt galt, beigebracht hat **), kein ſicheres Reſultat gewährt, auch aus der Stelle der Ap.Geſch. 12, 1 f. nichts geſchloſſen werden kann, ſo muß ſich, wenn man bei dieſem Mangel an allen ſichern und beſtimmten Data bedenkt, wie unbefangen die Synoptiker die Hinrichtung Jeſu am erſten Paſſahtage geſchehen laſſen, wie wenig ſich bei ihnen auch nur eine Andeutung darüber findet, ſie ſey etwas gegen die ſonſtige Sitte Anſtoßendes, die Heiligkeit des Tages Verletzendes geweſen, immer wieder die Frage aufdringen, ob es

*) L. J. II. S. 443.

**) Vgl. Bleek Beitr. S. 140 f. Wieſeler Chronol. Synopſe S. 561 f.

denn wirklich ſoſehr gegen alle innere Wahrſcheinlichkeit der Sache iſt, daß die Verurtheilung und Hinrichtung Jeſu den von den Synoptikern beſchriebenen Verlauf genommen hat? Die innere Unwahrſcheinlichkeit kann nur in der Colliſion liegen, in welche dieſe beiden Handlungen mit der jüdiſchen Feſt- und Sabbathsſitte kommen zu müſſen ſcheinen. Es iſt aber dabei vor allem wohl zu unterſcheiden, was von Seiten der Juden, und was von Seiten der Römer geſchah. Mag auch die gerichtliche Verurtheilung nur als ein jüdiſcher Akt betrachtet werden, ſo verhält es ſich doch mit der Hinrichtung, die auch als eigener Akt genommen werden kann, ganz anders. Sie wird uns ja in den evangeliſchen Berichten ſelbſt einſtimmig als ein nur den Römern zuſtehender, nur durch ſie vollziehbarer, und ſo auch wirklich nur von ihnen vollzogener Akt beſchrieben. Aber nicht blos in der evangeliſchen Geſchichte erſcheint ſie ſo, wir wiſſen auch von den römiſchen Geſchichtſchreibern ſelbſt, daß ſie vom römiſchen Standpunkt aus als eine durch die römiſche Obrigkeit, vermöge der Gewalt, die ſie in Judäa ausübte, geſchehene Handlung angeſehen wurde *), wie dieß ja auch ſchon die Art und Weiſe der Hinrichtung, die Kreuzigung, als römiſche Todesſtrafe augenſcheinlich beweiſt **). War alſo die Hinrichtung Jeſu unläugbar nur Sache der Römer, ſo kann ſie auch in Anſehung des Tages, an welchem ſie ſtattfand, nicht nach jüdiſchen Begriffen beurtheilt werden. Denn wie läßt ſich denken, daß ſich die Römer bei demjenigen, was nur ſie anging, nach den jüdiſchen Feſt- und Sabbathgeſetzen richteten? Die Frage kann daher in jedem Fall nur noch dieſe ſeyn, ob ſich die gerichtlichen Verhandlungen, welche von Seiten der Juden zur Verurtheilung Jeſu ſtattgefunden haben ſollen, mit ihrer ſonſtigen Feſtſitte vereinigen laſſen? Da wir nun aber dieſe Sitte nach den vorliegenden Data nicht ſo genau kennen, um darüber mit Beſtimmtheit zu urtheilen, ſo kann auch auf dieſe Frage keine kategoriſch verneinende Antwort gegeben werden. Und da man, wenn dieſe Frage zu verneinen wäre, auch zugeben müßte, daß die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der ſynoptiſchen Darſtellung, ſobald ſie in einem ſo bedeutenden Punkte ſich als unrichtig zeigt, überhaupt nicht ſehr hoch angeſchlagen werden kann, ſo könnte man ſich auch den Fall denken, daß ſie zwar in Anſehung des Tages der Gefangennehmung, Verurtheilung und Hinrichtung Jeſu das Richtige hätte, aber darin minder hiſtoriſch genau wäre, daß ſie zwiſchen der Gefangennehmung Jeſu und ſeiner

*) Vgl. Tacitus Ann. XV. 44.: Per Procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.

**) Der Evangeliſt ſelbſt betrachtet 18, 31. 32. die Kreuzigung Jeſu aus dem Geſichtspunkt einer römiſchen Todesſtrafe.

Uebergabe an die Römer die Förmlichkeit einer gerichtlichen Verhandlung stattfinden läßt, statt welcher vielleicht blos ein mehr oder minder tumultuarisches Verfahren stattfand, das nicht nach den sonstigen Gesetzen zu beurtheilen ist. Der eigentliche Beschluß der Verurtheilung Jesu war ja zuvor schon gefaßt (Matth. 26, 3 f.), es handelte sich daher nur noch darum, ihn mit der bestimmten Angabe des ihm schuldgegebenen Verbrechens den Römern zu übergeben. Das Letztere soll hier nur als die Consequenz der Annahme, daß der synoptische Bericht in Betreff des Todestages Jesu unhistorisch ist, geltend gemacht werden, aber auch abgesehen davon ist die Behauptung nicht motivirt, die innere Wahrscheinlichkeit der Sache spreche schlechthin gegen die historische Wahrheit der synoptischen Darstellung.

Schon aus diesem Grunde ist man nicht berechtigt, die historische Wahrheit des Verlaufs der Verurtheilung und Hinrichtung Jesu schlechthin auf der johanneischen Seite zu suchen. Aber es muß sogar behauptet werden, daß wir selbst in dem Falle, wenn wir alle Ursache hätten, den synoptischen Bericht fallen zu lassen, den johanneischen nicht unmittelbar an die Stelle desselben, als den wahrhaft historischen, setzen dürften, indem das johanneische Evangelium auch in diesem Theile seiner Geschichte nicht unter den Gesichtspunkt einer historischen Darstellung gestellt werden kann. Man gibt zu, daß mit der Annahme, Jesus sey am 15ten Nisan gekreuzigt worden, die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums auf keine Weise bestehen könne, hält es aber für unmöglich, auf irgend natürliche und wahrscheinliche Weise zu erklären, wie der Verfasser des Evangeliums (zumal wenn er nicht der Apostel war), sollte dazu gekommen seyn, die Sache so darzustellen, wie wir in seinem Evangelium lesen. Um die Möglichkeit einer solchen Erklärung handelt es sich also. Ist sie möglich, so kann sie unstreitig nur in dem die johanneische Darstellung überhaupt leitenden und bestimmenden dogmatischen Interesse gefunden werden. Sie liegt in der unserem Evangelisten eigenen Idee des Passahlammes. Auf keinem andern Punkte des Evangeliums spricht sich das religiöse Interesse des Verfassers so unmittelbar und so emphatisch aus, wie in der Stelle 19, 35—37. Nicht der Moment des Todes Jesu, sondern der der Durchstechung seiner Seite wird von ihm als der inhaltsreichste und bedeutungsvollste fixirt, um das in jener Stelle enthaltene Zeugniß abzulegen. Seine höchste Bedeutung hatte jener Moment darin, daß aus der geöffneten Seite Jesu Blut und Wasser ausfloß. Ausfließen aber konnte Blut und Wasser aus der Seite Jesu nur, weil sie durchstochen worden war, und durchstochen wurde sie, weil die Durchstechung

die Stelle der Beinbrechung vertrat. Eine Beinbrechung aber durfte bei ihm nicht ſtattfinden, weil an ihm das Wort der Schrift vom Paſſahlamm in Erfüllung gehen mußte (19, 36). Er ſelbſt alſo iſt das Paſſahlamm, iſt er aber das Paſſahlamm, ſo kann er nur das wahre und eigentliche ſeyn, im Unterſchied von dem blos typiſchen des Judenthums. Das, was das altteſtamentliche Paſſahlamm blos typiſch war, kam in ihm zu ſeiner vollen Realität, in dem Moment, in welchem an ihm nicht geſchah, was auch an dem jüdiſchen Paſſahlamm nicht geſchehen durfte. Sobald das Bild zur Wahrheit, der Typus zur Sache ſelbſt geworden iſt, hat das Bild, der Typus, ſeine Beſtimmung erreicht und erfüllt, er iſt, für ſich betrachtet, zu einer völlig bedeutungsloſen Form geworden. Derſelbe Moment, in welchem in dem gekreuzigten Chriſtus das bildliche Paſſahlamm zum wahren und wirklichen wurde, iſt der Wendepunkt, in welchem das Judenthum aufhörte zu ſeyn, was es bisher war, ſeine abſolute Bedeutung ihr Ende hatte, und das Chriſtenthum als die wahre Religion an die Stelle deſſelben trat. Das Große, Bedeutungsvolle jenes Moments war daher, daß in ihm die altteſtamentliche Religionsökonomie, wie ſie in dem Worte der Schrift prophetiſch und typiſch enthalten iſt, nunmehr abgelaufen war, und eine neue ihren Anfang nahm, deren Charakteriſtiſches in dem aus der Seite Jeſu gefloſſenen Blut und Waſſer angeſchaut wird *). Wie ſehr

*) Ueber dieſe meine Erklärung der Stelle 19, 32 — 37., wie ſie oben S. 215 f. im Zuſammenhang des johanneiſchen Evangeliums entwickelt worden iſt, erlaubt ſich Bleek, wie es ſcheint, einer der glücklichen Interpreten, welchen bei einer Stelle, wie die genannte iſt, auch nicht einmal der Gedanke an eine Schwierigkeit kommt, das Urtheil (Beiträge S. 152), ſie ſey eine tiefſinnige Erklärung, welche, wenn ſie ſich etwa bei Tholuck oder Lücke fände, wahrſcheinlich ich ſelbſt nicht anſtehen würde, für eine Ausgeburt von typiſch-myſtiſch-pietiſtiſchem Aberwitz zu erklären, und welche ihm wohl erlaubt ſeyn möge, auch bei mir ſelbſt etwas abentheuerlich zu finden. Er mag dieß thun, nur hat er auch hier etwas überſehen, was gerade die Hauptſache iſt. Es leidet keinen Zweifel, daß Allegorieen oft genug aberwitzig und abentheuerlich ſind. Aber dieſes Aberwitzige und Abentheuerliche fällt nicht dem zur Laſt, der eine Allegorie deutet und ihren Sinn nach dem von dem Allegoriſten ſelbſt gegebenen Schlüſſel zu erſchließen ſucht, ſondern nur dem, deſſen Produkt die Allegorie ſelbſt iſt. So iſt es auch hier. Nicht ich mache das Waſſer zu einem Symbol oder allegoriſchen Bild des heiligen Geiſtes, ſondern der Evangeliſt thut dieß 7, 38. 39. Iſt es alſo aberwitzig und abentheuerlich, das Waſſer als Bild des heiligen Geiſtes ſo zu nehmen, und demgemäß auch die übrigen damit zuſammengehörenden Züge zu verſtehen, ſo fällt dieſer Vorwurf nur auf den Evangeliſten zurück.

hier dem Evangelisten der Gedanke an eine im Judenthum ablaufende große Religions-Periode vorschwebte, ist auch aus der Sorgfalt zu sehen, mit welcher er zuvor schon die Erfüllung alttestamentlicher Weissagung gerade im Momente des Todes Jesu nachzuweisen sucht. Alles, was nur immer in alttestamentlichen Stellen darauf sich beziehen läßt, wird selbst gewaltsam herbeigezogen, um diesem Moment seine volle Bedeutung zu geben. Die Verloosung der Kleider Jesu mußte geschehen, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ἡ λέγουσα u. s. w. 19, 24.; damit, als alles schon erfüllt war, auch das Psalmwort vom Durste des Messias und seiner Stillung durch Essig nicht unerfüllt blieb, rief Jesus noch im letzten Augenblick: Ich dürste (ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή, 19, 28.). Und so mußte auch das Letzte, das an dem schon Gestorbenen noch geschehen konnte, in Erfüllung gehen, daß seine Beine nicht zerbrochen wurden, denn auch dieß ist geschehen, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ u. s. w. Wozu muß man fragen, bei einem Schriftsteller, welcher doch sonst nicht ebenso sehr, wie namentlich Matthäus, im Kreise der alttestamentlichen Ideen lebt, hier gerade das so sichtbare Bestreben, auf die Erfüllung alles dessen hinzuweisen, was sich im A. T. auf den Messias beziehen läßt? Er hat den Gedanken, welcher ihn dabei leitete, in dem letzten Worte des sterbenden Jesus selbst ausgesprochen, in dem Worte: τετέλεσται 19, 20. Es ist vollendet, nämlich, wie aus V. 28. deutlich zu sehen ist, alles, was zur Erfüllung des A. T. an Jesus, als dem Messias, geschehen mußte. In diese großartige geschichtliche Anschauung muß man sich hinein versetzen, wenn man den Evangelisten in seiner Darstellung des Todes Jesu richtig verstehen will. Es ist der Wendepunkt der beiden Religionsökonomieen, der Umschwung aus dem alttestamentlichen jüdischen Bewußtseyn in das neutestamentliche christliche, welchen er in dem Momente des Todes Jesu vor sich gehen sieht; das Alte ist abgelaufen und zu seinem Ende gekommen, und das Neue tritt in's Daseyn. Welche Beziehung hat nun aber alles dieses auf den Todestag Jesu? Doch wohl eine sehr nahe. Wer sich in typische Anschauungen vertieft, sieht überall typische Züge, Bild und Sache müssen in allen Beziehungen so genau als möglich zusammentreffen. Wie hätte also Jesus das wahre und wirkliche Passahlamm seyn können, wenn nicht an ihm, dem Getödteten, in demselben Zeitpunkt nicht geschehen wäre, was als das Charakteristische an dem geschlachteten Passahlamm nicht geschehen durfte, daß ihm kein Bein zerbrochen wurde? Wo, wie bei dem Passahfest, Alles und besonders auch die Zeit so genau vorgeschrieben ist, durfte zwischen dem typischen und wahren Passahlamm auch keine Diffe-

renz der Zeit ſeyn. Was an dem typiſchen oder jüdiſchen Paſſahlamm geſchah und nicht geſchah, mußte um dieſelbe Zeit auch an dem wahren geſchehen und nicht geſchehen. Es durften auch ihm zu derſelben Zeit die Beine nicht zerbrochen werden, und da von der Beinbrechung nur in Beziehung auf den Tod die Rede ſeyn kann, ſo konnte daher ſein Tod an keinem andern Tage erfolgen, als an demjenigen, an welchem die Schlachtung der Paſſahlämmer und die Nichtzerbrechung ihrer Beine dem mit dem Abende deſſelben Tags beginnenden Paſſahfeſte voranging. Schon dadurch iſt alſo der Zeitpunkt des Todes Jeſu von ſelbſt beſtimmt. Aber man bedenke nun noch weiter, wie abſtoßend für den Evangeliſten, wenn er einmal in Jeſus das wahre Paſſahlamm im Unterſchied von dem typiſchen ſah, die ſynoptiſche Darſtellung des in dieſelbe Zeit fallenden Hergangs der Sache ſeyn mußte. Hätte der Verfaſſer des johanneiſchen Evangeliums mit den Synoptikern Jeſum am fünfzehnten Niſan ſterben laſſen, ſo hätte er ihn auch zu derſelben Zeit mit den Synoptikern die Paſſahmahlzeit halten laſſen müſſen. Welche unnatürliche Vorſtellung wäre aber dieß geweſen, wenn derſelbe, der als das wahre Paſſahlamm ſchon geſtorben gedacht werden mußte, um dieſelbe Zeit ſelbſt noch das Paſſahlamm nach jüdiſcher Weiſe gegeſſen hätte! Beides ſteht in ſo großem Kontraſt und Widerſpruch, daß nur entweder das Eine oder das Andere ſtattgefunden haben kann. Wollte alſo unſer Evangeliſt Jeſum als das wahre und wirkliche Paſſahlamm darſtellen, ſo konnte er ihn in keinem Falle an demſelben Tage mit den Synoptikern das Paſſahmahl halten laſſen. Das letzte Mahl Jeſu mit ſeinen Jüngern konnte, wenn es nicht fehlen durfte, nur am Tage zuvor gehalten werden, und wie dieſes Verlegen des Mahls von dem einen Tage auf den andern nur die Folge davon war, daß der Todestag von dem 15ten auf den 14ten vorgerückt worden war, ſo war die weitere Conſequenz dieſer Verrückung der Tage, daß das letzte Mahl nicht das Paſſahmahl ſeyn konnte. Als Paſſahmahl beſchreibt es auch der Evangeliſt nicht, aber das ihn überhaupt bei ſeiner Darſtellung des Todes Jeſu leitende Intereſſe verräth ſich nun beſonders noch in der Abſichtlichkeit, mit welcher er dem Gedanken vorzubeugen ſucht, das letzte Mahl Jeſu ſey das Paſſahmahl geweſen. Denn wie kann es anders als abſichtlich genommen werden, wenn er ſchon 13, 1. ausdrücklich ſagt, πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα habe Jeſus ein Mahl (δεῖπνον, nicht τὸ δεῖπνον) gehalten, das bei aller Verſchiedenheit von dem ſynoptiſchen doch ebenſo das letzte iſt, wie jenes? Und die wiederholten Hinweiſungen auf das noch bevorſtehende Feſt, wie 13, 29. 18, 28. ſcheinen gleichfalls darüber kei-

nen Zweifel laſſen zu ſollen. Es war daſſelbe letzte Mahl Jeſu mit ſeinen Jüngern in der Nacht ſeiner Gefangennehmung, wie bei den Synoptikern, nur mit dem Unterſchied, daß es nicht das Paſſahmahl iſt. Warum hat er nun aber bei der Beſchreibung dieſes Mahls auch nichts davon geſagt, daß Jeſus dabei das Abendmahl eingeſetzt habe? Man ſieht nicht, warum es Jeſus nicht auch bei ſeinem Mahle am 13ten Niſan hätte einſetzen können, und daß er es bei ſeinem letzten Mahle, in der Nacht, in welcher er verrathen wurde, eingeſetzt hat, wiſſen wir ja nicht blos aus dem ſynoptiſchen Bericht, ſondern einem weit früheren, dem des Apoſtels Paulus (1 Cor. 11, 23.), welcher ſich dafür auf die Ueberlieferung beruft. Läßt ſich dieſes Schweigen des Evangeliſten über eine ſo wichtige Handlung Jeſu anders erklären, als daraus, daß in dem Bewußtſeyn der Zeit die Einſetzung des Abendmahls mit der Vorſtellung des letzten Mahls, als eines Paſſahmahls, ſo eng verbunden war, daß das Eine von dem Andern nicht getrennt werden konnte? Wollte er alſo das letzte Mahl nicht als ein Paſſahmahl erſcheinen laſſen, ſo durfte er auch nicht von der Einſetzung des Abendmahls bei demſelben reden. Daß er da, wo er vom Abendmahl hätte reden ſollen, ganz davon ſchweigt, kann man doch gewiß nicht blos für etwas Zufälliges, ſondern nur für etwas ſehr Abſichtliches halten. Steht aber dieß einmal feſt, daß er hier eine Thatſache, die ihm nicht unbekannt ſeyn konnte, ignorirt, ſo hat er ſchon die Meinung gegen ſich, daß er überhaupt kein getreuer Berichterſtatter iſt, und er konnte ebenſo gut dem letzten Mahle Jeſu ſeinen wahren geſchichtlichen Charakter auch dadurch nehmen, daß er von ſeiner Identität mit dem Paſſahmahl nichts wiſſen wollte. Wie konnte er es denn als Paſſahmahl anerkennen, wenn er von der Vorausſetzung ausging, Jeſus ſey ſelbſt das Paſſahlamm geweſen? An dieſem Einen Punkte hängt bei ihm Alles, alle Differenzen ſeiner Darſtellung von der ſynoptiſchen ſind nur die nothwendige und natürliche Conſequenz der dogmatiſchen Idee, aus deren Geſichtspunkt er den Tod Jeſu auffaßte. Hier alſo ſehen wir bei der Differenz der beiden vorliegenden Darſtellungen der Sache völlig auf den Grund. Es iſt vollkommen klar, wie von einer beſtimmten dogmatiſchen Idee aus die Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte eine ungeſchichtliche geworden iſt, und werden mußte. Kann nun in einem ſolchen Falle von zwei Darſtellungen dieſer Art nur diejenige für die nichtgeſchichtliche gehalten werden, welche wir bis auf den Punkt, von welchem aus ſie ſich gerade ſo geſtaltet hat, zurückverfolgen können, wie ſteht es, wenn wir uns auf die andere Seite ſtellen, und die ſynoptiſche Darſtellung aus der johanneiſchen zu erklären ſuchen? Hier läßt

ſich nicht nur keine gleiche dogmatiſche Idee als wirkendes Motiv nachweiſen, ſondern auch auf keine Weiſe begreifen, wie die johanneiſche Darſtellung, wenn wir ſie als die wahre geſchichtliche vorausſetzen, ſich ſo umgeſtalten konnte. Wäre die Verurtheilung und Hinrichtung Jeſu in der von den Synoptikern erzählten Weiſe mit der jüdiſchen Feſt- und Sabbathſitte in eine ſo große Colliſion gekommen, wie behauptet wird, wie konnte dieß in der judenchriſtlichen Tradition ſchon ſo früh ganz in Vergeſſenheit gerathen, wie konnten Schriftſteller, welche, wie namentlich Matthäus, mit den jüdiſchen Geſetzen und Gebräuchen ſo genau bekannt waren, einen gegen ſie ſoſehr verſtoßenden Hergang der evangeliſchen Geſchichte ohne den geringſten Anſtoß erzählen, wie konnten ſie das letzte Mahl Jeſu zu einem Paſſahmahl machen, wenn Jeſus zur Zeit des jüdiſchen Paſſahmahls ſchon geſtorben war, wie konnten ſie ihn bei demſelben Mahle das Abendmahl einſetzen laſſen, wenn doch nach Johannes bei dieſem Mahle hievon gar nicht die Rede war, oder, wenn es freilich mit dieſem Punkte, der Einſetzung des Abendmahls bei dem letzten Mahle, nach dem Zeugniß des Apoſtels Paulus ſeine Richtigkeit haben muß, wie läßt ſich denken, daß die Synoptiker zwar bei dieſem Einen Punkte, bei welchem ihre Darſtellung durch ein auſſerhalb ihrer Differenz mit Johannes liegendes, ſomit ganz unverdächtiges Zeugniß controlirt werden kann, Recht haben, in allen andern Punkten aber, bei welchen eine ſolche Controle nicht möglich iſt, Unrecht? Alles dieß ſind Schwierigkeiten, über welche eine vernünftige Geſchichtsbetrachtung ſich auf keine Weiſe wird ſo leicht hinwegſetzen können, da die Vertheidiger der johanneiſchen Darſtellung zur Löſung derſelben, die ſie zu geben ſchuldig ſind, auch nicht das Geringſte, was befriedigen könnte, zu ſagen wiſſen *).

*) Das Stillſchweigen, mit welchem man über alle dieſe Fragen hinwegeht, hilft nichts, und wenn man auch etwa, um doch etwas zu ſagen, über einen dieſer Punkte, die Frage: „Wie, wenn der Todestag des Herrn auf den 14ten Niſan fiel, ſich in der Kirche die Vorausſetzung, daß Jeſus das letzte Mahl mit ſeinen Jüngern zu der bei den Juden für das Eſſen des Paſſahlammes geſetzlichen Zeit gehalten habe, bilden, und in die Erzählung verſchiedener evangeliſcher Schriftſteller übergehen konnte“ (Bleek, Beitr. S. 137. 149), bemerkt, durch ein Mißverſtändniß ſey dieſe Annahme entſtanden, ſo iſt mit einer ſolchen Antwort ſchlechthin nichts geſagt. Verlangt dagegen Bleek in der Anerkennung, daß mit der Annahme, Jeſus ſey am 15ten Niſan gekreuzigt worden, die apoſtoliſche Abfaſſung des vierten Evangeliums auf keine Weiſe beſtehen könne, daß auch noch auf natürliche und wahrſcheinliche Weiſe erklärt

3) Wie unſer Evangeliſt, auch wenn ſeine Differenz von den Synoptikern ſehr bedeutend iſt, doch immer wieder an einzelne Punkte, welche bei dem

werde, wie der Verfaſſer des Evangeliums als ein im zweiten Jahrhundert lebender Schriftſteller dazu gekommen ſeyn ſollte, die Sache ſo darzuſtellen, wie wir in dieſem Evangelium leſen, ſo finden wir, wovon nachher noch die Rede ſeyn wird, gerade bei Schriftſtellern des zweiten Jahrhunderts, um die Mitte deſſelben, zur Zeit des Paſſahſtreits, daſſelbe Moment, um das ſich die ganze johanneiſche Darſtellung bewegt, hervorgehoben, daß Jeſus, wenn er am erſten Paſſahtage geſtorben ſey, an demſelben Tage nicht das Paſſahlamm gegeſſen haben könne, daß das παθεῖν und das φαγεῖν einander ausſchließen, daß er alſo, da er das wahre Paſſahlamm ſey, an dem Tage, an welchem man das Paſſahlamm zu eſſen pflegte, nicht das Paſſahlamm gegeſſen habe, ſondern als Paſſahlamm geſtorben ſey. Nur Eines könnte man noch geltend machen, was Bleek a. a. O. S. 153 bemerkt: Wenn man annehme, die Anwendung des Typus des Paſſahlammes auf Jeſus ſey dergeſtalt von dem Tage, wo er gekreuzigt ward, abhängig betrachtet worden, und es habe daher nicht genügt, daß es zur Zeit des Oſterfeſtes überhaupt geſchehen, ſo müßte man damit zugleich geſtehen, daß auch der Apoſtel Paulus 1 Cor. 3, 7. nicht hätte ſagen können: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, als nur von der Vorausſetzung aus, daß Jeſus ſeinen Tod am 14ten Niſan erlitten habe, und wir bekämen damit ein neues ſehr gewichtiges Zeugniß für die geſchichtliche Wahrheit der johanneiſchen Darſtellung. Bleek meint nun zwar ſelbſt, daß dieſer Beweis doch nicht ſicher wäre, und daß Jeſus, auch wenn ſein Tod auf den 15ten Niſan fiel, als das wahrhafte Oſterlamm habe bezeichnet werden können. Die Hauptſache iſt aber, daß man von der noch unbeſtimmten dogmatiſchen Vorſtellung, wie ſie der Apoſtel Paulus ausſpricht, die weitere reflexionsmäßige Ausbildung derſelben zu unterſcheiden hat. Sobald dieſe Vorſtellung genauer fixirt und das Verhältniß des wahren und wirklichen Paſſahlammes zum Typiſchen näher beſtimmt wurde, mußte man erſt darauf aufmerkſam werden, daß man ſich auch über den Zeitpunkt Rechenſchaft zu geben habe, in welchem Jeſus als Paſſahlamm geſtorben ſeyn ſollte. Da man ſo ſeinen Tod nur auf denſelben Tag ſetzen konnte, an welchem ſonſt die Paſſahlämmer geſchlachtet wurden, ſo wurde man ſich jetzt erſt der Colliſion bewußt, in welche dieß mit dem von Jeſu gehaltenen Paſſahmahle kam, und mußte daher auch darauf bedacht ſeyn, dieſe Colliſion durch die Verlegung des letzten Mahles auf den dem Feſte vorangehenden Tag zu heben. Daß dieß der Gang der Sache war, iſt aus den in der alexandriniſchen Paſchachronik enthaltenen Fragmenten, von welchen noch an einem andern Orte die Rede ſeyn wird, deutlich genug zu ſehen. Geſetzt alſo, der Verfaſſer des Evangeliums ſey ein erſt im zweiten Jahrhundert lebender Schriftſteller geweſen, ſo ſtand er mit ſeiner Anſicht vom Todestage Jeſu keineswegs allein, und man ſieht nicht, welches große Bedenken

einen oder dem andern ſich finden, auf eine Weiſe ſich anſchließt, welche die Vermuthung nicht unwahrſcheinlich macht, unſere kanoniſchen Evangelien ſeyen ihm nicht unbekannt geweſen, ſo möchte in der Leidensgeſchichte das Verhältniß ſeines Evangeliums zu dem des Lukas noch beſonders beachtenswerth ſeyn. Das Eigenthümliche der johanneiſchen Darſtellung der Leidensgeſchichte iſt das Intereſſe, dem Pilatus ſeine Schuld an der Verurtheilung Jeſu ſo viel möglich abzunehmen, um ſie mit um ſo ſchwererem Gewicht auf die Juden zurückfallen zu laſſen. Seine Ueberzeugung von der Unſchuld Jeſu laſſen auch Matthäus und Markus den Pilatus unzweideutig ausſprechen. Lukas aber iſt es, welcher in demſelben Intereſſe für Pilatus unſerm Evangeliſten am nächſten kommt. Wie Pilatus Joh. 18, 38. 19, 4. 6. dreimal nach einander erklärt, daß er keine Schuld an Jeſu finde, ſo läßt ihn Lukas 23, 22. ausdrücklich zu den Juden ſagen, Jeſus habe nichts Böſes gethan, er finde nichts Todeswürdiges an ihm, er wolle ihn mit einer Züchtigung loslaſſen. Und als er zum zweitenmal dieſe Verſicherung gab, bekräftigte er ſie noch überdieß durch das übereinſtimmende Urtheil des Herodes, welcher auch nichts Todeswürdiges an ihm habe finden können, ſo daß die Abſendung Jeſu zu Herodes, mit welcher Lukas dieſelbe Verſpottung durch die Soldaten verbindet, welche bei Johannes Pilatus ſelbſt in wohlmeinender Abſicht geſchehen läßt, nur ein neues Zeugniß der Unſchuld Jeſu zur Folge hat. Inſofern iſt das doppelte Urtheil, das die beiden weltlichen Machthaber über Jeſus fällen, das Gegenſtück zu dem doppelten Richterſpruch, welcher bei Johannes durch die beiden Hohenprieſter über Jeſus ergeht. Daß die Züchtigung oder Geißelung, von welcher bei Lukas 23, 16. f. die Rede iſt, bei unſerm Evangeliſten nur in anderer Form wiederkehrt, iſt ſchon bemerkt worden. Ebenſo beruft ſich Jeſus nur bei Lukas 22, 53. auf ſein öffentliches Lehren im Tempel, und von einem Kohlenfeuer, vor welchem die Verläugnung des Petrus vorfiel (vergl. Joh. 18, 18.), ſpricht gleichfalls nur Lukas 22, 55. Endlich treffen auch darin die beiden Evangeliſten überein, daß, während bei Matthäus und Markus Jeſus lautſchreiend verſcheidet, ſie ihn mit einem letzten Worte ſterben laſſen, wobei ſich wohl kaum verkennen läßt, wie des Lukas *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου*, 23, 46. bei Johannes 19, 20. in das *κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα*, das unmittelbar auf *τετέλεσται*

er hätte haben ſollen, eine im Bewußtſeyn der Zeit ſchon vorhandene Vorſtellung, welche für ihn ſelbſt zur dogmatiſchen Gewißheit geworden war, in ſeine Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte aufzunehmen.

folgt, umgesetzt ist. Nehmen wir diese Stellen einer speciellen Uebereinstimmung mit dem Evangelium des Lukas mit andern, welche in derselben Beziehung schon früher bemerkt worden sind, zusammen (man vgl. besonders Joh. 1, 19. f. und Luk. 3, 15. 16. Joh. 13, 1. f. und Luk. 22, 26. 27. Joh. 11, 1. f. und Luk. 10, 38—42), und ziehen wir dabei weiter in Betracht, wie auffallend unser Evangelist, worauf gleichfalls schon aufmerksam gemacht ist, mit so manchen bezeichnenden Zügen und Ausdrücken des Markus-Evangeliums zusammentrifft, so kann die Vermuthung nicht für unbegründet gehalten werden, daß er nicht blos mit der synoptischen Tradition im Allgemeinen, sondern speciell mit unsern kanonischen Evangelien, namentlich dem zweiten und dritten, bekannt gewesen sey.

2. Die innere Wahrscheinlichkeit der johanneischen Geschichtserzählung und der johanneischen Reden Jesu.

Das Hauptmoment, nach welchem die historische Glaubwürdigkeit und Wahrheit der evangelischen Geschichte des vierten Evangeliums zu beurtheilen ist, bleibt immer das Verhältniß derselben zu den drei synoptischen Evangelien, neben der Planmäßigkeit und Absichtlichkeit, welche sich in der ganzen Tendenz des Evangeliums ausspricht. Aber auch abgesehen davon kann man nach dem höhern oder geringern Grade der innern Wahrscheinlichkeit fragen, welche dem Evangelium sowohl in seiner geschichtlichen Erzählung als auch in den Reden, welche es Jesu in den Mund legt, zuzuschreiben ist. Wir kommen hiemit erst auf den Punkt, welcher in der neuesten Kritik des johanneischen Evangeliums zum Hauptgesichtspunkt gemacht worden ist. Man hat, wie dieß insbesondere in Br. Bauer's Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes geschehen ist, das johanneische Evangelium nach der Reihe seiner einzelnen Abschnitte der strengsten Kritik unterworfen, um ihm Stelle für Stelle nachzuweisen, wie viel Unhistorisches, Unglaubliches, aller innern Wahrscheinlichkeit Ermangelndes es von Anfang bis zu Ende enthalte. Diese Detailkritik hat unstreitig ihre Berechtigung und ihre sehr verdienstliche Seite; nur durch die schärfste Betrachtung und vielseitigste Erwägung alles Einzelnen kann sich das allgemeine Urtheil über das Ganze ergeben, und es kann von keinem Unbefangenen verkannt werden, daß durch die kritische Untersuchung Br. Bauer's auf sehr Vieles aufmerksam gemacht worden ist, was man theils noch gar nicht beachtet, theils aus einem falschen apologetischen Interesse immer wieder in ein schiefes Licht gestellt hat. Aber eine solche Detailkritik, wie sie namentlich von Br. Bauer

an unſerem Evangelium durchgeführt worden iſt, hat auf der andern Seite, wie ebenſo wenig geläugnet werden kann, auch etwas ſehr Kleinliches, Quälendes, ja ſelbſt Inquiſitoriſches. Man ſtellt den Evangeliſten über jedem Worte zur Rede, geht ihm auf jedem Schritte nach, um ihm bald da bald dort etwas Unklares, Ungeſchicktes, Unmotivirtes, Widerſprechendes, Unrichtiges nachzuweiſen und vorzurücken, wird nicht müde, ihm mit verfänglichen Fragen aller Art zuzuſetzen, ſchiebt ihm Abſichten unter, die man nur willkürlich vorausſetzt, und verfällt ſo nothwendig immer mehr aus dem Tone eines Kritikers in den eines Anklägers oder eines Inquirenten, welcher ſeinem Inquiſiten bei dem immer ſchwerer auf ihm liegenden Verdacht, nach ſo vielen ſchon im gerichtlichen Protokoll ſtehenden Angaben, zuletzt gar nichts mehr glauben will. Die natürliche Folge dieſes Verfahrens ſind die harten, abſprechenden, geringſchätzenden Urtheile, welche über den Evangeliſten überhaupt bei jeder neuen Vernehmung deſſelben ergehen, die immer wiederkehrenden Beſchuldigungen, daß er alles verwirrt, unglücklich geſtellt, mit Einem Worte ſeine ganze Sache ſo ſchlecht als möglich gemacht habe. Nur die geringe Meinung, welche der Kritiker von der Fähigkeit des Schriftſtellers hat, hält ihn ab, nachdem ſein kritiſcher Proceß alles Einzelne zerſetzt hat, auch den Kern aufzulöſen. „Iſt auch der Verfaſſer ungeſchickt in ſeiner Darſtellung, flicht er auch in die Reden Jeſu Anſchauungen ein, die ſich erſt auf dem ſpäteren Standpunkt der Gemeinde bilden konnten, ſo kann er doch nicht eine geſchichtliche Größe aus der Phantaſie bilden. So produktiv iſt er nicht, und ſeine Reflexionen kann er nur an einen gegebenen Punkt anknüpfen. Seine Reflexion iſt ein ſchwaches, wenn auch überreichlich wucherndes Schlinggewächs, das einen Stamm wohl überziehen, einen ſolchen ſelbſt aber nicht bilden kann“ *). Alles dieß hat ſeinen Grund darin, daß eine ſolche Detailkritik, ſoſehr ſie auch die Abſichtlichkeit und ideelle Tendenz der Darſtellung, oder, wie Br. Bauer ſich ausdrückt, den Reflexionsſtandpunkt des Evangeliſten anerkennt, ſich doch nie zu einer reinen Totalanſchauung erhebt, um, wenn ſie alles Einzelne für ſich betrachtet und unterſucht hat, es auch wieder unter den allgemeinen Geſichtspunkt zu ſtellen, und auf die Idee des Ganzen zu beziehen. So geſchieht es, daß ſie, indem ſie nie über

*) Mit dieſen Worten weist Br. Bauer a. a. O. S. 201 die Conſequenz zurück, die ſich aus ſeiner Kritik des Geſprächs Jeſu mit Nicodemus ergeben zu müſſen ſcheint, daß die ganze Perſönlichkeit und Exiſtenz des Nicodemus das Ergebniß einer bloßen Dichtung oder Hypotheſe ſey; ſie ſind zugleich ſehr bezeichnend für ſeine Anſicht von unſerm Evangeliſten überhaupt.

die Voraussetzung hinwegkommen kann, daß der Evangelist als ein historischer Referent zu nehmen sey, immer wieder Anforderungen an ihn macht, welche von selbst hinwegfallen, oder wenigstens ihr Gewicht verlieren, sobald man zu der richtigen Ansicht von der der ganzen Darstellung des Evangelisten zu Grunde liegenden Hauptidee gekommen ist. Auf dem Standpunkt unserer Untersuchung ist es überflüssig, den kritischen Fragen über die historische Glaubwürdigkeit und Wahrscheinlichkeit des Einzelnen hier noch besonders nachzugehen. Es läßt sich voraus nicht anders erwarten, als daß eine Darstellung, welche im Ganzen keinen streng historischen Charakter an sich trägt, auch in allem Einzelnen des Unhistorischen mehr oder weniger enthält, und je genauer der Beweis, daß es sich auch mit dem Einzelnen, schon für sich betrachtet, so verhält, geführt werden kann, desto mehr wird dadurch das Urtheil über das Ganze festgestellt. Da es uns jedoch durchaus darum zu thun ist, das Einzelne in seinem Zusammenhang mit der Idee des Ganzen und der Tendenz des Evangeliums überhaupt zu betrachten, so sind hier, was die geschichtliche Erzählung betrifft, nach allem demjenigen, was wesentlich zur bisherigen Untersuchung selbst gehört, nur einige allgemeinere Bemerkungen hinzuzufügen *).

*) Man nehme z. B., um das kritische Verfahren Br. Bauer's mit dem meinigen zu vergleichen, den Abschnitt 1, 19. f. Ueber den Pragmatismus dieses Abschnitts sagt Bauer S. 56: „Nach seinem innern Zusammenhang beweist sich dieser Abschnitt als eine für das Evangelium bedeutungsvolle Gruppe einzelner Züge, die sich zugleich in künstlerischer Weise zu einem Ganzen zusammenschließen. Es ist der Kreis der Erwartung, der uns hier im Eingange eröffnet und der zugleich durch die letzte Erklärung des Herrn von dem geöffneten Himmel geschlossen und an den größern Kreis der Erfüllung gekettet wird". Auch hier wird demnach dieser Abschnitt unter einen höhern allgemeinen Gesichtspunkt gestellt, aber dieses Allgemeine ist nur aus ihm selbst abstrahirt, es ist nur die Erwartung, nicht die μαρτυρία des Täufers, wie sie ein wesentliches Moment des Processes ist, welchen der Logos der Welt gegenüber zu durchlaufen hat. Das Allgemeine ist so immer nur etwas Relatives, eine auf eine bestimmte Sphäre sich beziehende Abstraktion, die als solche noch kein Moment der Idee des Ganzen ist. Wenn daher Bauer sagt: „Nicht etwa deßhalb, weil das alles so schön aussieht, und mit so kunstreicher Harmonie ein Glied in das andere übergreift, erklären wir das Ganze für ungeschichtlich, sondern, weil alles Einzelne — und darauf kommt es hier doch allein an, da die Gruppirung der Idee nach im Ganzen und Großen ungefähr mit der Geschichte übereinstimmt — sich uns aufgelöst hat"; so lege dagegen ich umgekehrt das Hauptgewicht nicht auf das Einzelne, das mir für sich betrachtet, kein sicheres Urtheil zu gewähren scheint, sondern auf die Idee des Ganzen,

Die geschichtliche Hauptdifferenz zwischen unserm Evangelisten und den Synoptikern liegt in der großen Verschiedenheit des Schauplatzes der Handlung, darin, daß während bei den Synoptikern Jesus erst am Ende in Judäa und Jerusalem auftritt, er bei Johannes von Anfang an daselbst erscheint. Diese Differenz hat auf die ganze geschichtliche Darstellung unsers Evangeliums den wesentlichsten Einfluß gehabt, und wenn schon die Differenz selbst in Ansehung des Schauplatzes nur aus der Grundidee des Evangeliums erklärt werden kann, so erhält die darauf beruhende Ansicht von dem nichtgeschichtlichen Charakter des Evangeliums ihre vollkommene Bestätigung ebendadurch, daß, wie es der Natur der Sache nach nicht anders seyn kann, mit der Verrückung des Schauplatzes die ganze geschichtliche Handlung aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgekommen ist, und die rechte Haltung verloren hat. Indem das Spätere ein Früheres wird, wird alles vorgerückt, anticipirt, auseinander gezogen; was erst nachher geschehen ist, ist immer ein voraus schon Geschehenes, es kann sich daher immer nur dasselbe wiederholen, und es fehlt der Handlung an dem durch die Sache selbst gegebenen Fortschritt; indem, was erst nachher geschehen ist, schon jetzt geschehen sollte und doch nicht geschehen kann, wird die Handlung in der natürlichen Entwicklung ihrer Folgen willkürlich zurückgehalten, was, wie man meint, nothwendig geschehen mußte, geschieht gleichwohl immer wieder nicht, und als es endlich dazu kommt, fehlt es an den entsprechenden Motiven, weil sie zuvor schon verbraucht sind, und es müssen andere angewendet werden, die sich als ungeschichtlich erweisen. Es entwickelt sich, wie Br. Bauer sehr richtig und treffend bemerkt, die Katastrophe nicht, sondern sie ist sogleich von Anfang an da, alles ist fertig, alle Akte sind im Anfange des Drama schon ausgespielt, und es erscheint nur als Zufall, wenn der Anschlag auf Jesum nicht sogleich ausgeführt, und die Hand, die zum Schlage ausholt, noch so lange Zeit aufgehalten wird. Die drohende Gefahr dieser immer zum Schlage bereiten Macht bringt den Evangelisten selbst in Verlegenheit, er muß sich wundern, daß der Schlag nicht fällt, und er kann

von welcher aus erst das Einzelne richtig zu begreifen ist. Die Idee des Ganzen aber muß auch das Ganze wahrhaft umfassen, denn nur so läßt sich zeigen, wie die ganze Darstellung organisch aus ihr hervorgegangen, und alles Einzelne in einander eingreift. Man kann sich nicht wundern, daß eine Kritik, welche sich nur an das Einzelne hält, und es sich zum Hauptgeschäft macht, das Einzelne in sich aufzulösen, ohne das Aufgelöste aus der Idee des Ganzen zu reconstruiren, nur als negative Kritik betrachtet wird.

ſich nur mechaniſch äußerlich helfen, indem er zu wiederholtenmalen bemerkt, der Schlag ſey immer noch nicht gefallen, weil die Stunde des Herrn noch nicht gekommen war *). Schon 5, 18. ließ der Evangeliſt die Juden die Abſicht hegen, Jeſum zu tödten, weil er nicht blos den Sabbath verletzt, ſondern auch ſich Gott gleichgemacht hatte. Ungeachtet die nachfolgende längere Rede Jeſu, bei welcher ſchon dieß völlig unbegreiflich iſt, wie ein ſo aufgebrachter Volkshaufe ſie anzuhören geneigt ſeyn konnte, nichts weniger als geeignet war, den feindlich geſinnten Gegner auf andere Gedanken zu bringen, geſchieht nicht nur nichts, ſondern der Evangeliſt ſagt nicht einmal etwas über den Eindruck, welchen die Rede machte, und wie es kam, daß nichts weiteres gegen Jeſus unternommen wurde. Unmittelbar darauf treffen wir Jeſus, ohne irgend eine geſchichtliche Vermittlung, am dieſſeitigen Ufer des See's Genezareth, um ſich an das jenſeitige zu begeben, 6, 1. **). Nicht lange hernach aber findet er ſich wieder in Jeruſalem ein, wo ſich nun dieſelbe Scene, wie Kap. 5 erneuert, Kap. 7. Es iſt in dieſem Kapitel von drei gegen Jeſum gemachten Anſchlägen die Rede. Nach V. 30 wollten ihn die Juden, welche ihn nicht für den Meſſias halten zu können erklärten, ergreifen, aber niemand legte die Hand an ihn, weil ſeine Stunde noch nicht gekommen war. Nach V. 32 ſchickten die Phariſäer und Hohenprieſter Diener gegen ihn aus, um ihn zu ergreifen, und nach V. 44 ſind es wieder Einige, welche ihn ergreifen wollten, aber auch jetzt legte keiner die Hände an ihn, und die Diener der Hohenprieſter und Phariſäer kamen nur mit der Verſicherung zurück, daß noch nie ein Menſch ſo geredet habe, wie dieſer Menſch. Iſt dieß ein natürlicher, denkbarer Hergang der Sache? Es iſt nichts motivirt, weder warum diejenigen, welche bei ſo ſchwankendem Urtheil des Volks nur darum nicht glaubten, weil ſie dieſes oder jenes Kriterium der Meſſianität an ihm vermißten, ſogleich ſeine Todfeinde werden mußten, noch warum die Phariſäer und Hohenprieſter, wenn ſie ſchon ſo ernſtliche Anſtalten zu ſeiner Gefangennehmung machten, nichts gegen ihn ausrichteten. Wir ſehen hier immer nur einen conatus, welcher nie zum actus wird, ohne daß wir wiſſen, warum mit allem Wollen und Handeln nichts geſchieht. Jeſus tritt immer wieder mit andern, die Erbitterung der Juden noch ſtärker gegen ihn hervorrufenden Reden auf, aber auch jetzt ergreift ihn, wie es 8, 20. wiederholt heißt, niemand, weil ſeine Stunde noch nicht gekommen war, und ſelbſt, nachdem er das Aeußerſte, was gegen die Juden geſagt werden konnte, daß ſie

*) A. a. O. S. 173 f.

**) Vgl. Br. Bauer a. a. O. S. 265.

Söhne des Teufels ſeyen, geſagt, und ſowohl dadurch, als durch die Behauptung ſeiner ihn ſelbſt über Abraham ſtellenden Präexiſtenz, ſie ſo ſehr gegen ſich aufgebracht hatte, daß ſie Steine aufhoben, um ſie auf ihn zu werfen, hat auch dieß keine weitere Folge, ſondern Jeſus geht nur aus dem Tempel, um unmittelbar darauf an einem Blinden, an welchem er auf ſeinem Wege vorbeiging, ein Wunder zu verrichten, das ihn in denſelben Conflikt mit ſeinen Gegnern brachte. Nur darin findet ein gewiſſer Fortſchritt ſtatt, daß es jetzt, wenn auch nicht zum wirklichen Handanlegen, doch zum Herbeitragen und Aufheben von Steinen kommt (8, 59. 10, 31.), um ihn zu ſteinigen, wobei es aber auch wieder bei dem bloßen conatus bleibt, ſowie darin, daß die Erfolgloſigkeit der drohenden Gefahr nicht blos durch das Nochnichtgekommenſeyn der Stunde, ſondern durch ein plötzliches Entſchwinden Jeſu motivirt wird. Aber gerade dieſe Wendung läßt uns in das Unhiſtoriſche der Sache nur noch näher hineinſehen. Jeſus verbarg ſich, heißt es 8, 59., und ging aus dem Tempel hinaus, indem er mitten durch ſie hindurchging und ſo weiter ging. Wie haben wir uns dieſe Entfernung Jeſu zu denken? Bei Beantwortung dieſer Frage ſind die kritiſch angefochtenen Worte: διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν, καὶ παρῆγεν οὕτως, nicht ohne Bedeutung. Nach Griesbach's Vorgang hält man ſie gewöhnlich für unächt, aber ohne zureichenden Grund. Die Gründe, mit welchen Dr. Paulus ihre Aechtheit vertheidigt hat, verdienen alle Beachtung. Es ſind nur wenige kritiſche Auktoritäten, welche ſie weglaſſen, und zudem ſolche, zu deren Charakter es überhaupt gehört, mit Rückſicht auf Unverſtändlichkeit und Anſtößigkeit zu ändern, wie namentlich Cod. D. In der That ſind es auch eigentlich blos innere Gründe, aus welchen ſie von den neuern Kritikern und Interpreten verworfen werden. Sie bleiben, bemerkt Lücke, doch immer ungefügig wegen des voraufgehenden ἐκρύβη. Wozu das Verbergen, fragt de Wette, wenn er doch mitten durch ſie hindurchging? Allein zu ἐκρύβη paſſen auch ſchon die jedenfalls ächten Worte: καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, nicht recht. Zwar meint Lücke, der einfache Hergang der Sache ſey: Jeſus verließ entweder ſogleich und eilends (ἐν κρυπτῷ) den Tempel (ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν), oder er verbarg ſich erſt augenblicklich unter dem ihm günſtigen Haufen, und ging dann, da die feindlichen Juden vielleicht aus Furcht vor dem ſchützenden Volke ſich zerſtreut und entfernt hatten, ruhig und unangefochten aus dem Tempel. So kann aber die Sache nicht genommen werden. Wollte man auch ἐκρ. καὶ ἐξ. für ἐν κρυπτῷ ἐξ. nehmen, ſo heißt bekanntlich ἐν κρυπτῷ nicht eilends, ſondern heimlich, ungeſehen; und wenn er ſich anfangs verbor-

gen, und nachher hinwegbegeben haben soll, so sollten diese nothwendigen nähern Bestimmungen nicht fehlen; wie kann sich aber Jesus unter einem ihm günstigen Haufen verborgen haben, wenn kein solcher Haufe von Anhängern da war, wenn selbst die πεπιστευκότες V. 31 wieder als solche betrachtet werden, die es auf den Tod Jesu abgesehen hatten (V. 37), und wenn einmal die Erbitterung des Volks bis zu einem Steinigungsversuch entbrannt war, wie unmöglich war es an einem so öffentlichen Orte, sich auf einmal der Aufmerksamkeit der aufgebrachten Menge zu entziehen? Erwägt man alles dieß, so kann man die Stelle nicht anders nehmen, als so: er entzog sich dem Anblick, machte sich verborgen oder unsichtbar, und ging so unbemerkt und unangefochten mitten durch sie hindurch. Gegen diese Erklärung läßt sich schlechthin nichts einwenden. Daß man dadurch einen wunderbaren ἀφανισμὸς erhält, ist kein Grund dagegen, da ja das Wunderbare zum Charakter des johanneischen Evangeliums gehört. Hat die alte Kirche in diesem Entschwinden etwas Doketisches gesehen, so dient uns dieß nur zur Erklärung davon, wie diese Worte da und dort weggelassen werden konnten, wie sie aber bei der Scheu vor dem Doketischen hätten hereinkommen sollen, läßt sich nicht denken. Die Vermuthung, daß sie nur aus Luc. 4, 30. hieher gezogen worden sind, hat nichts für sich, wohl aber mag der Evangelist eben diese Stelle vor Augen gehabt, und das schon bei Lucas räthselhafte Verschwinden Jesu nach seiner Weise mehr gesteigert haben. Man sollte daher nicht länger darüber im Zweifel seyn, daß der Evangelist das Räthsel, indem auch jetzt nicht geschehen ist, wozu doch in den aufgehobenen Steinen schon alle Anstalten getroffen waren, hier durch ein doketisches Verschwinden löst, wodurch er uns nur einen neuen Beweis davon gibt, wie sehr es dem an sich schon so schwankenden Boden seiner evangelischen Geschichte an fester historischer Realität fehlt. Das Historische verflüchtigt sich zum Doketischen, worüber wir uns nicht einmal wundern können, da den Evangelisten seine Theorie von der Person Christi, worauf früher schon aufmerksam gemacht worden ist, in dem Leiblichen des Erlösers nur eine sehr durchsichtige Erscheinungsform seiner Persönlichkeit erblicken lassen konnte. Daher geschieht es auch nicht blos in der genannten Stelle, daß er uns aus der historischen Wirklichkeit auf diese Weise herausfallen läßt, derselbe Fall eines plötzlichen ἀφανισμὸς dieser Art ist auch 10, 39. und 12, 36. anzunehmen. Ja, es findet sich noch eine Stelle, welche unter denselben Gesichtspunkt zu stellen ist, und aus welcher sich erst über diese noch so wenig beachtete Seite des johanneischen Evangeliums eine klare Vorstellung gewinnen läßt.

So räthselhaft in den genannten drei Stellen das Verschwinden Jesu ist, so räthselhaft ist sein Erscheinen 7, 10 f. Man geht sehr leicht über diese Stelle hinweg, wenn man meint, sie sey dadurch erklärt, daß man sagt, ὐ φανερῶς heiße nicht in dem gewöhnlichen Caravanenzuge, und auf dem gewöhnlichen Wege, vergleichungsweise sage Johannes ὡς ἐν κρυπτῷ, man habe dieß Hinaufgehen gleichsam ein verborgenes, heimliches nennen können. Denn nicht blos auf seine damalige Reise nach Jerusalem bezieht sich das ἐν κρυπτῷ, sondern auch auf sein Auftreten daselbst. Man kennt ihn ja anfangs nicht als den, der er ist, so allgemein bekannt er schon damals war, mit so gespannter Aufmerksamkeit man ihn auf dem Feste erwartete (V. 12). Man weiß nicht, wer er ist, als er im Tempel erschien und lehrte, man sieht in ihm nur einen Unbekannten, von welchem man nur so viel weiß, daß er kein Schüler jüdischer Lehrer ist *). Ja, so wenig haben sie auch nur eine Ahnung davon, daß dieser Lehrende eben der von ihnen auf dem Feste erwartete Jesus ist, daß sie die Frage, mit welcher Jesus nun schon im Begriff ist, sein Incognito abzulegen: τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; für eine widersinnige erklären. In welchen Widerspruch würde der Evangelist mit sich selbst gekommen seyn, wenn er die Juden die schon früher gegen Jesum ausgesprochenen Absichten hier so gänzlich hätte vergessen lassen? Offenbar konnte er sie hier nur darum ignoriren, weil Jesus sich hier noch gar nicht in seiner eigentlichen Gestalt zu erkennen gab. Die Erklärer suchen sich zwar dadurch zu helfen, daß sie V. 15 unter den Ἰουδαῖοι die Schriftgelehrten verstehen, denen alles darauf ankam, das Volk über ihn irre zu machen, und V. 16 unter dem ὄχλος den auswärtigen Volkshaufen, welcher, unbekannt mit den Planen der pharisäischen Partei, sich selbst keiner bösen Absicht bewußt war, welchem V. 25 die Einwohner von Jerusalem sehr passend als diejenigen gegenüberzustehen scheinen, die besser wissen, als der meist galiläische ὄχλος, was die Hierarchen im Sinne haben. Allein theils ist eine solche Unterscheidung zwischen Ἰουδαῖοι und ὄχλος etwas willkürlich, theils sieht man, auch wenn der ὄχλος großentheils aus Galiläern bestand, nicht recht ein, warum ihn diese nicht erkannten, und warum sie mit den Planen der Juden gegen ihn so unbekannt waren, wenn doch die ὄχλοι ein so

*) Nur als Unbekannten, nicht als Ungelehrten wollen ihn die Juden (nicht gerade die Schriftgelehrten, wie Lücke meint, es ist ja nur von Ἰουδαῖοι die Rede) mit der Frage V. 15.: πῶς οὗτος γράμματα οἶδε, μὴ μεμαθηκώς; bezeichnen. Sie wundern sich ja über seine Lehre und seine Kenntniß der γράμματα, die sie an diesem Fremden nicht begreifen können, weil er ihnen nicht als Schüler eines Rabbi bekannt ist.

lebhaftes Intereſſe für Jeſus hatten, wie V. 12 ausdrücklich geſagt wird. Wenn ſie aus Furcht vor den Juden ſich nicht einmal offen über Jeſus zu äußern wagten, ſo mußten ſie doch auch wiſſen, welche Abſichten ſie gegen ihn hatten. Geſetzt aber auch, die ὄχλοι ſeyen als Galiläer weniger damit bekannt geweſen, ſo mußten doch in jedem Falle die Ἰουδαῖοι ihn als den, der er war, erkennen, aber gerade dieſe ſprechen ja von ihm, als einem ihnen völlig Unbekannten. Daß aber die Einwohner von Jeruſalem ihn zuerſt als den erkannten, welchen die Juden zu tödten ſuchten (V. 25), kann nicht befremden, ihnen mußte, als Jeſus ſich in ſeiner eigentlichen Geſtalt zu erkennen gab, die Identität ſeiner Perſon zuerſt in die Augen fallen, daß ſie aber dieſer Identität erſt in dem Moment, von welchem V. 25 die Rede iſt, ſich bewußt wurden, beweist ja gerade, daß auch ſie bisher nicht wußten, wer der war, der hier vor ihnen aufgetreten war. Alles dieß läßt ſich nur daraus erklären, daß Jeſus, um οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ in Jeruſalem zu erſcheinen *), eine Geſtalt angenommen hatte, in welcher er nicht ſogleich als der, der er war, erkannt werden konnte, eine Erſcheinungsweiſe, welche auf dem Standpunkt unſers Evangeliums gar nichts Befremdendes haben kann, denn, warum ſoll Jeſus, ſo gut er nach den genannten Stellen plötzlich verſchwinden oder ſich eine Geſtalt geben konnte, in welcher er ungeſehen oder unerkannt mitten durch ſeine Feinde hindurchging, nicht eben ſo gut damals in Jeruſalem ſo erſchienen ſeyn, daß er nicht ſogleich perſönlich erkannt werden konnte? Nur unter dieſer Vorausſetzung läßt ſich auch die Handlungsweiſe Jeſu V. 6 f., wenn er auf die Aufforderung ſeiner Brüder, nach Judäa zu gehen, ihnen zuerſt erklärt, daß er nicht auf das Feſt gehe, weil ſeine Zeit noch nicht erfüllt ſey, demungeachtet aber wenige Tage nachher auf daſſelbe Feſt nach Jeruſalem ſich begibt, vollkommen rechtfertigen. Der Widerſpruch zwiſchen V. 8 u. 10 drängt ſich immer wieder auf, wenn man ihn nur durch die willkürliche Annahme heben will, nach ἀναβαίνω ſey νῦν zu ergänzen, oder das Präſens in ſeinem ſtrengſten Sinn zu faſſen.

*) Ὡς heißt nicht blos gleichſam, ſo zu ſagen, ſondern es drückt, wie auch ſonſt, die ſubjektive Beziehung aus: er kam ſo, wie einer kommen muß, welcher nicht erkannt ſeyn will, und auch wirklich nicht erkannt wird. Es ſoll nicht geſagt werden, daß er an ſich verborgen war, gar nichts von ihm geſehen wurde, ſondern nur, daß man in der Geſtalt, in welcher er erſchien, ihn als den nicht erkannte, der er war. Ὡς bezeichnet die Beziehung auf das vorſtellende und denkende Bewußtſeyn, wie z. B. 1, 14. die δόξα des Logos ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός die δόξα iſt, die der Logos haben mußte, wenn ſeine δόξα als die δόξα des Eingebornen gedacht werden ſollte.

Iſt denn, wenn er nachher doch hinaufgeht, in der kurzen Zwiſchenzeit zwiſchen V. 8 u. 9 ſein καιρὸς, von welchem er ſagt, er ſey noch nicht da, nun auf einmal da geweſen, beſonders wenn man dem καιρὸς mit Lücke die Nebenbedeutung der Leidensſtunde gibt? Oder wenn καιρὸς, wie de Wette bemerkt, der geeignete Zeitpunkt, ſich der Welt zu zeigen, ſeyn ſoll, ſo iſt ja, als Jeſus nach Jeruſalem geht, gerade dieß nicht der Fall, daß er ſich jetzt der Welt zeigt, weil er ὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ hinaufgeht. Mit Bruno Bauer aber zu ſagen: „der Evangeliſt befriedige auch einmal das Intereſſe, ein Beiſpiel zu geben, wie der Herr jeden äußern Antrieb, auch wenn er von den nächſten Verwandten ausging, zurückgewieſen habe, weil er ſich nur durch ſein Bewußtſeyn vom göttlichen Rathſchluß leiten laſſe, andererſeits laſſe er den Herrn nach dem Feſte gehen, weil er ihn zu Jeruſalem in das folgende Geſpräch und in mehrere Colliſionen mit den Volksparteien verwickeln wolle“ *), heißt nur den Evangeliſten zum gedankenloſeſten Schriftſteller machen. Die Löſung des vermeintlichen Widerſpruchs iſt einzig darin zu ſuchen, daß das ἀναβαίνειν εἰς τὴν ἑορτὴν οὐ φανερῶς ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ geſchah. Wenn der Evangeliſt die Brüder Jeſu V. 3 f. zu ihm ſagen läßt: er ſolle Galiläa verlaſſen und ſich nach Judäa begeben, damit auch ſeine Jünger ſeine Werke ſehen, denn niemand thue im Verborgenen etwas, wenn er doch die Abſicht habe, eine öffentliche Rolle zu ſpielen, er ſolle ſich ſelbſt der Welt offenbaren, ſo iſt hier ſchon an ein ſolches öffentliches Auftreten in Jeruſalem gedacht, wie das bei ſeinem von dem Evangeliſten ſelbſt (12, 9 f.) geſchilderten Einzug war. Es iſt nämlich nicht zu überſehen, daß Jeſus, nachdem er bisher noch abwechſelnd theils in Galiläa, theils in Judäa gewirkt hatte (ſo viel räumt unſer Evangeliſt der ſynoptiſchen Darſtellungsweiſe ein, ſo groß ſonſt ſeine Differenz von ihr in dieſem Punkt iſt), mit der Reiſe V. 10 Galiläa auf immer verläßt. Schon damals alſo, könnte man denken, hätte ſein Auftreten in Jeruſalem denſelben öffentlichen Charakter haben ſollen, welchen es nachher wirklich hatte. Der Evangeliſt aber läßt ihn, indem er jetzt im Begriffe iſt, den eigentlichen Schauplatz ſeiner meſſianiſchen Thätigkeit auf immer zu betreten, abſichtlich zuerſt ἐν κρυπτῷ erſcheinen, mit Rückſicht auf die Vorſtellung der Juden, daß man vom Meſſias, wenn er komme, nicht wiſſen werde, woher er ſey, um dem Unglauben der Juden auch dieſen Vorwand zu ihrer Entſchuldigung abzuſchneiden, es habe ſeiner Erſcheinung ein Kriterium der Meſſianität gefehlt, wodurch ſie zum Glauben an ihn hätten kommen können. Dann erſt, nach-

*) A. a. O. S. 270.

dem auch dieſes Kriterium ohne Wirkung für den Glauben der Juden geweſen, Jeſus ſomit auch in dieſer Hinſicht von ſeiner Seite das Seinige gethan hatte, und nun keine weitere Urſache hatte, ſich den Juden nicht in ſeiner wahren Geſtalt zu erkennen zu geben, läßt der Evangeliſt mit demſelben Kriterium die Juden ihren Unglauben motiviren, um damit den deutlichen Beweis davon zu geben, wie alles, was die Juden gegen die Meſſianität Jeſu geltend machten, nur ein leerer nichtiger Vorwand zur Beſchönigung ihres weit tiefer liegenden Unglaubens war. Im Intereſſe einer ſolchen Darſtellung lag es, Jeſum zuerſt ἐν κρυπτῷ in Jeruſalem erſcheinen zu laſſen *). Es geht daher aus dem gan-

*) Als Jeſus zum erſtenmal nach Jeruſalem kam (2, 13 f.), kam er noch ganz als ein Unbekannter, niemand wußte, wer er war. Was er damals that, erregte zwar Aufſehen, aber es hatte noch keine weitere Bedeutung, und wenn auch wegen der geſchehenen Zeichen ſchon Viele an ihn glaubten, ſo bemerkt doch der Evangeliſt (2, 24.) ausdrücklich, er ſelbſt habe ſich niemand anvertraut, d. h. ſich nicht als den, der er war, als Meſſias, zu erkennen gegeben. Auch in der Unterredung mit Nikodemus lenkt Jeſus die Aufmerkſamkeit ganz von ſeiner Perſon auf die Sache ab. Bei der zweiten Reiſe nach Jeruſalem (5, 1.) weiß man gleichfalls noch nicht, wer er iſt, erſt durch das geſchehene Wunder wird man auf ihn aufmerkſam, und wenn nun auch ſchon Jeſus mit beſtimmteren Erklärungen über ſeine Perſon auftritt, ſo iſt doch ſein damaliger Aufenthalt in Jeruſalem eine ſo momentane Erſcheinung, daß der Evangeliſt ſelbſt nicht das Geringſte darüber bemerkt, welche Wirkung eine ſolche, im vollen Bewußtſeyn ſeiner meſſianiſchen Würde gegebene Erklärung, wie ſie die Rede 5, 19—47. enthält, gehabt habe. Es iſt auffallend, wie abgebrochen die Erzählung des Evangeliſten über ſein damaliges Kommen und Gehen iſt. Er ſagt nur, aus Veranlaſſung eines Feſtes ſey er nach Jeruſalem gereist, und ohne auch nur zu ſagen, daß er Jeruſalem und Judäa verlaſſen, und ſich wieder nach Galiläa begeben habe, läßt er ihn 6, 1. über den See Genezareth ſetzen. Erſt Kap. 7 erfahren wir etwas Näheres über den Eindruck, welchen ſeine letzte Reiſe nach Jeruſalem daſelbſt zurückgelaſſen hatte. Man fragt nun ſchon neugierig nach ihm, er iſt der Gegenſtand des allgemeinen Volksgeſprächs, man urtheilt ſehr verſchieden über ihn, und ſieht mit geſpannter Erwartung ſeinem Erſcheinen auf dem Feſte entgegen. Wenn er nun gleichwohl auftritt, ohne daß man weiß, wer er iſt, ihn, wie abſichtlich, gar nicht kennen will (7, 15.), wie läßt ſich verkennen, daß nun hier eben das ſtattfindet, was Jeſus beabſichtigte, als er ὁ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ nach Jeruſalem ſich begeben wollte? Er wollte ſie abſichtlich im Zweifel über ſeine Perſon laſſen, ſich ihnen ſogar unkenntlich machen, um ihre Geſinnungen zu prüfen, weil die Zeit des φανερῶς ἀναβαίνειν noch nicht gekommen war, nämlich eines ſolchen, wie das bei ſeiner vierten oder letzten Reiſe nach Jeruſalem war, als

zen Zuſammenhang der johanneiſchen Darſtellung deutlich genug hervor, daß Jeſus, wenn er ſagt, er gehe nicht auf das Feſt, weil ſeine Zeit noch nicht erfüllt ſey, nur ein ſolches ἀναβαίνειν meinen kann, wie ſeine Brüder von ihm verlangten, ein φανερῶς ἀναβαίνειν, oder ein φανερὸν ἑαυτὸν τῷ κοσμῷ, wie ein ſolches erſt am Ende geſchehen ſollte, und es ſteht demnach hiemit keineswegs im Widerſpruch, daß Jeſus nachher dennoch, aber erſt nachdem das Feſt ſeinen Anfang ſchon genommen hatte (V. 13), und ein öffentliches Auftreten dieſer Art nicht mehr ſtattfinden konnte (12, 9. hält ja Jeſus ſeinen Einzug noch vor dem Feſt), ἐν κρυπτῷ in Jeruſalem erſchien, ſondern der Evangeliſt gibt ſelbſt in den Worten: ἀνέβη εἰς τὴν ἑορτὴν οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ den klaren, vollkommen genügenden Aufſchluß über dieſen ſcheinbaren Widerſpruch, ſobald man nur in den Pragmatismus ſeiner Darſtellung ſich hineinzufinden weiß. Iſt aber dieſer Pragmatismus, wie gezeigt worden iſt, von einem gewiſſen doketiſchen Element nicht freizuſprechen, ſo iſt ebendamit nachgewieſen, wie die evangeliſche Geſchichte unſers Evangeliſten gerade da, wo ſie in ihrer Differenz von den Synoptikern ihre eigentliche

er mit der offenen Erklärung, daß er der Meſſias ſey, und mit allen Zeichen der meſſianiſchen Würde, mit allen Prädikaten, welche die Juden ſelbſt als ächt meſſianiſch anerkannten, ſeinen Einzug in Jeruſalem hielt (12, 12 f.). Wir ſehen auch hierin die Eigenthümlichkeit unſers Evangeliſten, ſeine evangeliſche Geſchichte in einer beſtimmten Folge zuſammengehörender Momente fortſchreiten zu laſſen. Die Art und Weiſe, wie er ſich als Meſſias dem Bewußtſeyn des Volkes darſtellt, mußte, damit alles geſchehe, was die Juden nach ihrem eigenen meſſianiſchen Volksbewußtſeyn nöthig hatten, um ihn als Meſſias anzuerkennen und an ihn zu glauben, dieſen beſtimmten Gang nehmen, und eines dieſer Momente iſt nun auch das ὡς ἐν κρυπτῷ ἀναβαίνειν, weil eines der verſchiedenen jüdiſchen Meſſias-Kriterien auch dieß iſt, daß man nicht weiß, wer er iſt, und woher er kommt. So trat er alſo auch ὡς ἐν κρυπτῷ auf, aber nur ὡς ἐν κρ., weil es geheim und nicht geheim war, je nachdem man es nahm, oder weil es gleichſam nur eine für das erſte Auftreten angenommene Maske war, welche er bald nachher ſelbſt fallen ließ, vergl. V. 28 und 37. — Was will es nun heißen, wenn Bleek Beitr. S. 106 meint, jedenfalls trage die Darſtellung des Evangeliſten gerade in ihrer ſcheinbaren Schwierigkeit hier durchaus den Charakter einer einfachen Geſchichtserzählung an ſich, nichts weniger als den von etwas künſtlich Gemachtem, und es ſey nur ein Zeichen großer Befangenheit und deſpotiſcher Willkür, wenn ich behaupte, und ohne Beweis Glauben dafür fordere, daß die Aufforderung der unglaubigen Brüder an den Herrn, nach Jeruſalem zu gehen, nur Einkleidung von Seiten des Evangeliſten ſey.

hiſtoriſche Baſis haben ſollte, in der Darſtellung der Begebenheiten, welche den weſentlichen Inhalt des öffentlichen Wirkens Jeſu in Jeruſalem vor ſeinem Leiden ausmachen, über alle Grenzen der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit hinausgeht. Da der Beweis hievon an Hauptpunkten der evangeliſchen Geſchichte unſers Evangeliſten gegeben iſt, ſo iſt nicht nöthig, noch weiter in Einzelnheiten einzugehen, welche nur daſſelbe Reſultat geben könnten. Es mag hier nur noch an die Erzählung Kap. 9 erinnert werden, in welcher die den hiſtoriſchen Hergang der Sache nach einer beſtimmten Tendenz conſtruirende Hand des Evangeliſten ſo deutlich als ſonſt irgendwo zu ſehen iſt.

Bei der Frage nach der innern Wahrſcheinlichkeit des Inhalts des johanneiſchen Evangeliums kommen noch beſonders die Reden in Betracht, welche Jeſu in den Mund gelegt werden und eine ſo bedeutende Stelle in demſelben einnehmen. Es iſt dieß derjenige Punkt, in Anſehung deſſen ſchon längſt der Kritik ſo große Zugeſtändniſſe gemacht werden mußten, daß es nicht möglich iſt, die weitern von ſelbſt ſich ergebenden Conſequenzen abzuſchneiden. Daß die johanneiſchen Reden Jeſu von Jeſu wirklich ſo gehalten worden ſind, wie der Evangeliſt ſie Jeſum halten läßt, wagen ſelbſt die entſchiedenſten Vertheidiger der hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit des johanneiſchen Evangeliums nicht mehr zu behaupten. Es kann nicht geläugnet werden, daß dieſe Reden einen unhiſtoriſchen Charakter an ſich tragen, daß wir in ihnen nicht ſowohl Jeſum als vielmehr nur den Evangeliſten reden hören, daß in jedem Fall der Subjektivität des letztern ein ſehr großer Antheil an ihnen zuzuſchreiben iſt. Dieß muß allgemein zugegeben werden, aber der Anerkennung dieſer unbeſtreitbaren Thatſache wird ſodann ſogleich eine Wendung gegeben, durch welche das Zugeſtandene nicht blos ſo viel möglich beſchränkt, ſondern im Grunde wieder ganz zurückgenommen wird. „Indem wir," ſagt Lücke *), „die abſolute wörtliche Authentie der längern Reden und Unterredungen Jeſu bei Johannes aufgeben, heben wir die weſentliche Glaubwürdigkeit derſelben nicht auf. Vielmehr wird dieſe dadurch zunächſt begreiflicher, gleichſam menſchlicher, und ſo auch ſicherer für die Wiſſenſchaft, ſodann aber, indem ſie der ſynoptiſchen gleichmäßiger wird, mit dieſer vereinbarer und zuſammenhaltiger. Und ſo gewinnen wir für das Ganze wieder, was wir im Einzelnen nachlaſſen. Die Treue, ja Aengſtlichkeit, womit Johannes auch nicht verſtandene Worte Jeſu referirt, leiſtet Bürgſchaft, daß er auch die längeren Reden, ihrem weſentlichen Inhalte nach, treu mittheilt. Beachten wir dabei beſonders noch dieß,

*) Th. I. S. 245 f.

daß Johannes mit der Lebendigkeit und anſtrebenden Anſchaulichkeit eines unmittelbaren Zeugen und mit dem Bewußtſeyn des Lieblingsjüngers, in das Leben und den Geiſt ſeines Meiſters eingedrungen zu ſeyn, erzählt, ſo weiß ich bei der Sicherheit der kirchlichen Tradition in der That nicht, was man mehr fordern kann, um die feſte Ueberzeugung zu gewinnen, daß wir in dem Evangelium des Johannes, wo nicht mehr als in den ſynoptiſchen, doch ebenſo gut aus reinen Quellen und reiner Hand die wahre Geſchichte Jeſu Chriſti beſitzen.“ Bei dieſer Weiſe zu argumentiren iſt allerdings die ſchwierige Frage ſehr leicht abgemacht. Setzt man als ſchon entſchieden und ausgemacht voraus, daß nicht nur das Evangelium von einem unmittelbaren Zeugen verfaßt, ſondern auch derſelbe, als ein Lieblingsjünger Jeſu, in den Geiſt des Meiſters am meiſten eingedrungen iſt, ſo iſt nichts natürlicher als die Annahme, daß auch die Reden Jeſu ächt geſchichtlichen Inhalts ſind, ja, man ſagt hiemit eigentlich nur idem per idem, und die Frage kann nur noch den formellen Unterſchied betreffen, ob der Inhalt der Reden Jeſu mehr oder minder wörtlich wiedergegeben iſt. Wer wird aber ſo argumentiren, daß er zur Vorausſetzung macht, was nur Reſultat der Unterſuchung ſeyn kann? Iſt dieß nicht offenbar der Fall, wenn die kurzen Reden Jeſu, ein Ausſpruch, wie 2, 19., bei welchem doch Alles erſt darauf ankommt, ob er von Jeſu wirklich ſo gethan worden iſt, wie der Evangeliſt angibt, geradezu die Bürgſchaft für die Aechtheit der längern ſeyn ſollen? Die Reden des johanneiſchen Evangeliums ſind ein zu wichtiges Moment für die Frage über den Urſprung deſſelben, als daß ſie davon getrennt und der Urſprung des Evangeliums ſchon zur Vorausſetzung für die Reden gemacht werden könnte. Die Frage kann daher nur ſo geſtellt werden: wie die eigene Erſcheinung, welche wir in dieſen Reden vor uns haben, daß ſie in demſelben Verhältniß von dem Charakter der Reden Jeſu bei den Synoptikern ſich unterſcheiden, in welchem ſich in ihnen die Eigenthümlichkeit unſeres Evangeliums ausdrückt, zu der Vorausſetzung ſeiner hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit ſich verhält? Weiß man zur Beantwortung dieſer Frage nichts anderes zu ſagen, als nur dieß: die Reden ſeyen authentiſch, nur nicht wörtlich, ſo iſt hiemit nicht das Geringſte geſagt, da daſſelbe auch von den ſynoptiſchen Reden zu ſagen iſt, deren wörtliche Authentie Niemand wird behaupten können; die Differenz, die erklärt werden ſoll, wird hiemit nur um ſo offener dargelegt. Soll dagegen die Frage, um welche es ſich handelt, um ſo mehr durch den unmittelbaren Zeugen und den Lieblingsjünger gelöst werden, ſo iſt klar, daß hiemit nur das alte Lied

von dem unbedingten Vorzug des johanneiſchen Evangeliums vor den ſynoptiſchen wieder angeſtimmt wird. Iſt der Evangeliſt, als der Lieblingsjünger Jeſu, tiefer als irgend ein Anderer in den Geiſt Jeſu eingedrungen, ſo haben wir auch in ſeinen Reden den ächten Typus der Reden Jeſu, und es kann nur der geiſtigen Beſchränktheit und Unfähigkeit der Synoptiker zugeſchrieben werden, daß ſie ſich nur an dieſe niedrige, populäre Seite der Lehrweiſe Jeſu halten, oder ſie wohl gar erſt in dieſe Sphäre herabgezogen haben. Man hat dann nicht einmal nöthig, von der wörtlichen Authentie der johanneiſchen Reden viel aufzugeben, denn warum ſollten ſie, wenn ſie das Gepräge der Authentie in ſo hohem Grade an ſich tragen, nicht auch wörtlich authentiſch ſeyn, da der Grund, warum ſie es nicht ſeyn könnten, nur den Synoptikern zur Laſt fallen würde? Aber wie ſteht es denn nun mit dem ſchon gemachten Zugeſtändniß, daß die Subjektivität des Apoſtels auf die Darſtellung der Reden Jeſu im Allgemeinen einen bedeutenden Einfluß gehabt habe, daß Jeſus in dem johanneiſchen Evangelium ſo rede, wie ihn der Lieblingsjünger in ſeinen ſpätern Jahren verſtand, wie er ihn ſich vorzuſtellen, ihn gleichſam zu ſich reden zu laſſen gewohnt war, daß er beſonders überall in den längeren und ſchwierigeren Reden ſeine Hand dazwiſchen habe u. ſ. w. *)? Iſt einmal ſo viel Subjektives in dieſen Reden, wer bürgt uns dafür, daß nicht am Ende Alles ſubjektiv iſt? Die Möglichkeit wenigſtens kann man ſich nicht verbergen, denn welches Kriterium hätten wir, das Objektive vom Subjektiven zu unterſcheiden? Der Evangeliſt läßt ja Jeſum nur reden, wie er ſich ihn vorſtellte. Alles iſt alſo durch ſeine Subjektivität hindurchgegangen und von ihr irgendwie afficirt, und wenn man nun etwa auch ſagen wollte, bei einem Apoſtel, einem unmittelbaren Zeugen, und vollends bei dem Lieblingsjünger könne doch ſeine Subjektivität nicht ſo ſehr das Ueberwiegende und Subſtanzielle geworden ſeyn, daß wir nicht, ungeachtet derſelben, dieſe Reden als ächte Reden Jeſu anſehen dürften, ſo wäre die Sache nur umzukehren, und aus der Unmöglichkeit, daß ein Apoſtel ſich ſo ſehr dem Zuge ſeiner Subjektivität überlaſſen habe, nur der Schluß zu ziehen, daß ein Apoſtel nicht der Verfaſſer des Evangeliums ſeyn könne. In jedem Falle haben wir, wenn einmal ſo viel zugegeben iſt, keine Grenzlinie mehr, durch welche dieſe letzte Conſequenz abgeſchnitten werden könnte. Sie liegt von ſelbſt in den Prämiſſen, und man darf nur ſehen, mit welchen ſchlechten, in der That kaum der Anführung werthen Argumenten Kritiker, wie Lücke und Neander, ihr vorzubeugen

*) A. a. O. S. 242 f.

suchen, um sich zu überzeugen, wie die Sache steht. „Wären die Reden Jesu," sagt Lücke, „von Johannes frei componirt, d. h. im Geiste Jesu den äußern Verhältnissen gemäß erdichtet, so wäre unerklärlich, daß, obgleich Johannes nicht aus den drei ersten Evangelien schöpfte, doch mehrere Aussprüche Jesu sich fast wörtlich in den drei ersten Evangelien wiederfinden." Welcher vernünftige Grund spricht denn dagegen, daß der Verfasser des Evangeliums, auch wenn er die Reden frei componirte, einzelne Aussprüche Jesu, sey es aus der synoptischen Tradition, oder aus unsern synoptischen Evangelien, welche ihm gar nicht so unbekannt waren, wie Lücke meint, aufnahm? „Sodann aber, wenn Johannes einmal Lust und Talent hatte, Reden Jesu zu erdichten, warum mischt er nicht häufiger längere Reden ein, und benutzt z. B. die treffliche Gelegenheit Joh. 7, 38. nicht dazu?" Man sollte denken, es seyen in jedem Falle der längeren Reden bei Johannes, über deren Monotonie so oft geklagt wird, genug. Oder soll es denn zum Wesen einer solchen Composition gehören, daß die Reden, die ihr Produkt sind, ohne Ziel und Maaß in's Endlose fortgehen? Woher weiß denn Lücke, daß Joh. 7, 38. eine so treffliche Gelegenheit zur Einschiebung einer längeren Rede war? Bei näherer Betrachtung zeigt ja der Zusammenhang, der ganze Fortschritt der Handlung in dieser Stelle, daß es dem Evangelisten nicht um eine lange Rede, sondern nur um einen recht emphatischen und prägnanten Ausspruch Jesu zu thun seyn konnte. Welche Vorstellung muß man sich von einer künstlerischen [illegible]position machen, wenn man behaupten will, „die nicht zu berechnende [illegible]chslung kürzerer Aussprüche mit längeren Reden und Unterredungen in [illegible] Evangelium sey schwer zu erklären, wenn sie keine historische Wahrheit [illegible]e?" Daß sich ferner mit einer freien Fiction auch die fast ängstliche Treue des Johannes nicht reimen soll, auch früher nicht verstandene Aussprüche Christi mitzutheilen und dabei ausdrücklich zu bemerken, daß er sie erst später recht verstanden habe, ist nur eine Behauptung, bei welcher die eben in Frage stehende Treue des Evangelisten in der Mittheilung solcher Aussprüche schon als erwiesene Thatsache vorausgesetzt wird. Gleicher Art ist, was Neander zur Erledigung dieser Frage, welche gewiß in einem „Leben Jesu" eine genauere Erwägung verdient hätte, beiläufig bemerkt *): „Wenn auch der Evangelist in einer Stelle, wie Joh. 3, 16 — 21., von Jesu selbst nicht gesprochene Worte hinzugesetzt hätte, so finden wir doch darin auf jeden Fall keinen Mangel der Ehrfurcht vor dem Herrn, sondern ein Zeichen seines von

*) A. a. O. S. 404.

Liebe zu ihm überströmenden Gefühls, seiner vertrauten Gemeinschaft mit demselben und seines eigenthümlichen, die Grenze zwischen dem Objektiven und Subjektiven so scharf zu bezeichnen nicht geeigneten Geistes. Wir würden dadurch verlieren, wenn nicht diese Subjektivität das treue Organ des Geistes Christi wäre, und sich nicht so ganz aus der Anschauung des Lebens Christi herausgebildet hätte." So kann man nur urtheilen, wenn man sich subjektiv von der Voraussetzung gar nicht losmachen kann, daß die in Frage stehenden johanneischen Reden die ächten Reden Jesu seyn müssen, aber eben deßwegen ist ein solches Urtheil auch nur ein rein subjektives, kein kritisches. Von einem wirklichen Verlust könnte doch nur dann die Rede seyn, wenn schon vorausgesetzt werden müßte, daß der Evangelist die Reden Jesu mit aller historischen Treue mitgetheilt hat. Aber gerade dieß ist ja die kritische Frage, würde nun auch ihr Resultat nur ein verneinendes seyn können, so wäre doch hierin in keinem Falle ein Verlust, sondern nur ein Gewinn zu sehen, weil, wie Lücke sehr richtig sagt, wo die Wahrheit gewinnt, die Sache des Evangeliums nie verlieren kann. Und wie kann man denn die Subjektivität des Evangelisten geradezu das treue Organ des Geistes Christi nennen, wenn man zugleich das Eigenthümliche seines Geistes darin erkennen muß, daß er nicht geeignet war, die Grenze zwischen dem Objektiven und Subjektiven so scharf zu bezeichnen? Wo Objektives und Subjektives so unbestimmt in einander zerfließen, kann zuletzt alles ebenso gut subjektiv als objektiv seyn.

Man behauptet daher in der That nichts Anderes, als was auch [redacted] Vertheidiger der Authentie des johanneischen Evangeliums nach dem all[redacted] nen Eindruck, welchen diese Reden auf sie machen, behaupten und n[redacted] seiner Consequenz nicht zugeben wollen, wenn man den johanneischen R[redacted] Jesu keinen historischen Charakter zuerkennen kann. Der Hauptgrund, auf welchem dieses Urtheil auf dem Standpunkt unserer Untersuchung beruht, ist, daß in einer Darstellung der evangelischen Geschichte, welche, wie die johanneische, nach allen Ergebnissen der bisherigen Untersuchung überhaupt keinen streng historischen Charakter an sich trägt, sondern eine bestimmte ideelle Tendenz verfolgt, voraus schon keine Wahrscheinlichkeit für die Annahme vorhanden seyn kann, der Evangelist mache gerade in den Reden Jesu nur den historischen Referenten, da vielmehr gerade hier die aus seinem Evangelium hervorblickende freie ideelle Composition den freiesten Spielraum haben mußte, aber auch abgesehen von dieser allgemeinen Ansicht, welche ja selbst erst durch

die Frage über die Reden Jesu noch weiter festgestellt werden soll, kommen hauptsächlich folgende Momente in Betracht:

1. Reden können nicht historisch seyn, welche mit Thatsachen zusammenhängen, welche selbst nicht für historisch gehalten werden können. Fast alle längeren Reden Jesu sind nach der Darstellung unsers Evangeliums in Jerusalem gehalten, wie können sie aber wirklich daselbst gehalten worden seyn, wenn die Voraussetzung, auf welcher sie beruhen, sich als eine völlig unhistorische zeigt, daß der Schauplatz der Thätigkeit Jesu schon in so früher Zeit in Judäa und Jerusalem war, wenn die ganze Differenz, welche hierin zwischen unserm Evangelisten und den Synoptikern stattfindet, gar nicht als eine historische angesehen werden kann? Es fehlt somit diesen Reden an allem historischen Boden, und wenn man etwa auch annehmen wollte, sie seyen nur an einem andern Orte und zu einer andern Zeit, doch in jedem Falle wirklich von Jesu so gehalten worden, so ist diese Annahme von selbst dadurch ausgeschlossen, daß diese Reden, wenn sie nicht unter diesen bestimmten Verhältnissen, unter welchen sie gehalten seyn sollen, vor diesem bestimmten Publikum, auch wirklich gehalten worden sind, alle ihre Haltung und Bedeutung verlieren müßten, und wir gar nicht mehr wissen könnten, wie wir sie zu nehmen haben. Es steht und fällt demnach die Aechtheit und der historische Charakter dieser Reden schon mit der Entscheidung der Hauptfrage über die Differenz unsers Evangelisten und der Synoptiker in Hinsicht des Hauptschauplatzes der Thätigkeit Jesu, je nachdem dieselbe auf die eine oder die andere Seite fällt, auf welche Seite sie aber allein fallen kann, auf welcher daher auch allein die historische Wahrheit liegen kann, bedarf keines weitern Beweises.

2. Reden können nicht historisch seyn, welchen, wenn sie wirklich so gehalten worden wären, alle Zweckmäßigkeit des Vortrags und alle Natürlichkeit der Verhältnisse gefehlt haben würde. Das absolut Erste, worauf bei jedem Vortrag gesehen werden muß, ist unstreitig die Möglichkeit des Verständnisses. Welche Vorstellung müßten wir uns aber über die Lehrweisheit Jesu machen, wenn Jesus keine andern Lehrvorträge gehalten hätte, als nur solche, wie ihn unser Evangelist vor den verschiedenen Zuhörern, vor welchen diese Reden gehalten worden seyn sollen, im Ganzen immer wieder auf dieselbe mehr oder minder unverständliche Weise halten läßt? Es ist dieß ein Moment, das als Kriterium des Charakters dieser Reden nicht stark genug hervorgehoben werden kann. Hätte Jesus wirklich so gesprochen und gelehrt, wir könnten in der

That nichts natürlicher und begreiflicher finden, als daß seine Lehrthätigkeit keinen bessern Erfolg gehabt hat, nur würde die Schuld hievon nicht auf die Unempfänglichkeit des Volks, sondern nur auf die Unzweckmäßigkeit der Lehrweise Jesu fallen. Denn wie konnten Aussprüche und Reden verstanden werden, welche auf damals noch künftige Begebenheiten, den Tod und die Auferstehung Jesu, dunkel und geheimnißvoll anspielten, und sich in einem Kreise von Vorstellungen und Ausdrücken bewegten, für welche der Schlüssel der Verständlichkeit nur auf dem Standpunkt einer spätern Zeit gegeben war? Man nehme gleich den ersten Ausspruch dieser Art 2, 19. Was ist es denn, was die Ausleger zu einer so unnatürlichen Erklärung bestimmt, daß sie im Widerspruch sowohl mit dem klaren Sinn der Worte, als auch der von dem Evangelisten selbst ausdrücklich gemachten Bemerkung die Stelle etwas ganz Anderes sagen lassen wollen? Nichts anderes, als das offene Geständniß, daß Jesus, wenn er wirklich so gesprochen hätte, den Juden eine durchaus zweckwidrige und unverständliche Antwort gegeben haben würde. Und doch spricht er unmittelbar darauf vor Nikodemus auf eine ebenso geheimnißvolle und unter den damaligen Verhältnissen unverständliche Weise von seiner Erhöhung am Kreuz, was hier um so auffallender ist, da die von Nikodemus schon gegebene Probe seiner Unfähigkeit für solche Dinge ihn um so mehr hätte abhalten sollen, so schwachen Kräften noch weit Schwereres zuzumuthen. Dasselbe, nur in noch höherem Grade, ist der Fall bei der in Kap. 6 enthaltenen Rede, in welcher Jesus den ungebildeten, grobsinnlichen galiläischen Volkshaufen nach einer Reihe der krassesten Mißverständnisse, wie recht absichtlich seiner Stumpfheit zum Trotz, an die äußerste Grenze der Unmöglichkeit, verstanden zu werden, hinführt, indem er von der Art und Weise der Aneignung seiner Person, oder vom Glauben an ihn und seine Lehre in bildlichen Ausdrücken spricht, für welche zu einer Zeit, in welcher sein Tod noch weiter Ferne lag, der Commentar nur in der nachmaligen christlichen Lehre vom Abendmahl liegen konnte *). Sage man, was man will, wollen wir

*) Lücke wirft zu 6, 53. die Frage auf: Warum Jesus hier nicht klar und bildlos von seinem Tode spreche? und erklärt es für eine der sogenannten Paradoxien Jesu bei Johannes, daß Jesus auf die Frage der Juden, wie er ihnen sein Fleisch könne zu essen geben wollen, statt die Möglichkeit zu erklären, in seiner Antwort von der Nothwendigkeit spreche, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, für alle, welche das Leben in sich haben wollen. Lücke meint dann aber, was man denn verlange, daß Jesus hätte sagen sollen? „Sollte er ausführlicher von

nicht selbst die gewöhnlichsten Voraussetzungen von der Lehrmethode Jesu fallen lassen, es ist schlechthin unmöglich, daß Jesus eine solche Rede vor solchen Zuhörern gehalten hat. Tragen nun auch nicht alle Reden Jesu in unserm Evangelium in gleichem Grade den Charakter absoluter Unverständlichkeit an sich, so ist doch in ihnen beinahe durchaus das gleiche Streben sichtbar, statt zu den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Zuhörer herabzusteigen und in sie einzugehen, vielmehr über sie hinauszugehen, statt mit nahe Liegendem ihnen entgegenzukommen, sie in eine weite Ferne hinauszuweisen, und mit etwas zu überbieten und zu überraschen, woran sie nicht dachten, gerade mit demjenigen, was sie sich am allerwenigsten vorstellten, und eben deßwegen auch nicht fassen und verstehen konnten. Nur Eins ist unter diesen Umständen ganz der Sache gemäß, worin man sogar eine Andeutung des Bewußtseyns, das der Evangelist selbst von dem Inadäquaten dieser Reden hatte, sehen könnte, nämlich das Mißverständniß, das die Reden Jesu immer wieder zur Folge haben. Bei der ganzen Beschaffenheit derselben ist nichts natürlicher, als daß sie mißverstanden wurden. Nur geht selbst dieses Mißverstehen über die Grenzen des Natürlichen und Wahrscheinlichen hinaus. Es gibt auch unglaubliche Mißverständnisse, wie namentlich das des Nikodemus ist, welcher als Lehrer in Israel so wenig eine Vorstellung von der geistigen Wiedergeburt

der historischen Unvermeidlichkeit seines Todes sprechen? Die galiläischen Leute hätten ihn doch nicht verstanden, da sie an keine Verfolgung dachten. Dagegen kann es zweckmäßig erscheinen, daß Jesus, nachdem er einmal auf die im äußern historischen Zusammenhange seines Lebens den Augen Anderer noch verhüllte, ihm aber klare und nothwendige Spitze seines Wirkens auf Erden gekommen war, einfach das praktische Moment davon hervorhebt, und den Juden wiederholt erklärt, daß sie, wenn sie des ewigen Lebens theilhaftig werden wollten, seinen Tod, wie sein Leben, im Glauben recht genießen und in die innigste Gemeinschaft mit ihm treten müßten.“ Aber konnten denn dieß die galiläischen Leute besser verstehen? Wird denn nicht auch dabei der Tod Jesu vorausgesetzt? Haben die galiläischen Leute es wirklich besser verstanden? Der Augenschein zeigt es, wie gut sie ihn verstanden haben. Und eine Rede, welche so wenig verstanden wurde, und wie man selbst zugibt, so wenig verstanden werden konnte, will man noch zweckmäßig und einfach praktisch nennen! Aber freilich, wenn man sich nicht anders zu helfen weiß, muß zuletzt doch wieder das Unverständliche zweckmäßig, und das Dunkle einfach praktisch seyn! Sonst müßte man ja zugeben, wie man nicht läugnen kann (vgl. S. 426), daß das Unzweckmäßige und Unpraktische des Inhalts ein evidenter Beweis des unjohanneischen Ursprungs des Evangeliums sey.

gehabt haben soll, daß er sich unter Wiedergeburt nur das leibliche Wiedergeborenwerden denken konnte! Auch die Mißverständnisse 4, 11. 6, 52. 8, 19. 33. 52. kommen dem 3, 4. mehr oder minder gleich. In jedem Falle ist es, wenn auch das Mißverständniß nicht immer gleich groß und unbegreiflich ist, etwas Stehendes in unserem Evangelium, daß die geistig gemeinten Reden Jesu fleischlich mißverstanden werden, und der Faden, an welchem die Unterredung fortläuft, besteht daher so oft nur darin, daß das schon Gesagte, nur etwa mit einer verstärkenden und steigernden Wendung, wiederholt wird, so daß das Mißverständniß selbst der Hebel ist, durch welchen die Rede, statt sich dialektisch aus sich selbst zu entwickeln, mechanisch fortbewegt wird. Ein solches fortgehendes Mißverständniß hat nun zwar allerdings in dem Inhalt und Charakter der Reden Jesu seinen guten Grund; man kann sich nicht wundern, daß Reden dieser Art über die Fassungskraft der meisten Zuhörer hinausgingen, daß sie statt zu belehren, und die herrschenden Vorstellungen zu berichtigen, nur die Gedanken verwirrten, statt Glauben und Vertrauen zu erwecken und so der Lehre Jesu Eingang bei dem Volke zu verschaffen, nur Widerspruch hervorriefen; wenn aber ein solches Mißverständniß auch da stattfindet, wo man es auch bei einem geringen Grade geistiger Fähigkeit und Empfänglichkeit wenigstens nicht in solcher Weise erwartet, wenn überhaupt der ganze Lehrverkehr Jesu mit Zuhörern der verschiedensten Klassen immer nur entweder auf ein völliges Nichtverstehen oder ein um nichts besseres Mißverstehen hinausläuft, erhält nicht dadurch dieses ganze Verhältniß etwas so Unnatürliches, daß man kaum glauben kann, es habe in der Wirklichkeit so stattgefunden? Sollte denn wirklich Jesus sich immer nur an solche Menschen gewendet haben, welche so wenig Sinn und Verstand zur richtigen Auffassung seiner Lehrvorträge hatten, bei welchen er selbst kein anderes als nur ein so höchst unbefriedigendes Resultat seiner Lehrthätigkeit voraussehen konnte, sollte es ihm auch nach so vielen schon gemachten Erfahrungen nicht möglich gewesen seyn, sich zu einer verständlichern, populärern, ansprechendern Lehrweise zu bequemen? Ja man muß beinahe glauben, das ganze Verhältniß, in welchem Jesus seinen Zuhörern gegenübersteht, sey von Anfang an nur darauf angelegt, sich mit ihnen als mit Gegnern auseinanderzusetzen; statt der entgegenkommenden, an sich ziehenden, zu sich erhebenden Liebe waltet hier ein ganz anderer Geist, ein strenger und scharfer Geist, welcher in allen längern Reden eine richtende, scheidende und strafende Krisis sich vollziehen läßt, und der schon bei dem ersten Zusammentreffen hervortretende Gegensatz kann zuletzt nur die Folge

haben, daß beide Theile sich völlig abstoßend zu einander verhalten. Bei den Reden in der Form eines Gesprächs muß besonders auch dieß noch auffallen, daß, so ungeschickt sich auch die Personen benehmen, mit welchen Jesus sich unterredet, und so wenig sie in den Sinn seiner Reden einzugehen wissen, sie doch auch wieder dazwischen hinein gerade das zur Sprache bringen, was auf's beste zu dem Zwecke paßt, die Rede zu dem von Anfang an beabsichtigten Ziele hinzuführen. Wie kommt z. B. die samaritanische Frau dazu, Jesu die national-religiöse Streitfrage vorzulegen, von welcher 4, 20. die Rede ist? Die Erklärer bemerken, sie habe, da Jesus zuvor ihren anstößigen Lebenswandel berührt hatte, mit gewöhnlicher Weiberlist einer unangenehmen Erörterung entgehen wollen. Aber warum ist es gerade diese religiöse Frage, die sie zur Sprache bringt, da sie doch bei aller Willigkeit, das Gegebene hinzunehmen, nicht besonders dazu disponirt erscheint, aus eigenem Trieb und Interesse in solche Materien einzugehen? Man bemerke dagegen nur, wie an dem einmal von der Frau zur Sprache gebrachten Gegenstand das Folgende hängt *).

*) Lücke meint freilich, ohne die Frage der Frau V. 20 würde Jesus wohl kaum davon gesprochen haben. Aber ist dieß der Charakter der johanneischen Reden, dieses Zufällige, Abspringende, Zusammenhangslose? Gerade das Gegentheil. Und wie kann man gerade hier sagen, wie Lücke sagt, Jesus richte sich nach der Fassungskraft seiner Zuhörer, während man zugleich gestehen muß, was er der Frau sagte, habe so weit nicht nur ihren, sondern auch der Zeitgenossen Verstand überhaupt überstiegen? — Als Beweis davon, wie viel Absichtliches hier selbst in Einzelnheiten liegt, darf wohl mit Recht auch die Stelle 4, 16—18 angesehen werden, wenn man auch die bekannte symbolische Erklärung, welche nach Strauß's Vorgang Hengstenberg von ihr gegeben hat, in dieser speciellen Form nur auf sich beruhen lassen kann. Können die Worte: καὶ νῦν ὃν ἔχεις, οὐκ ἔστι σου ἀνήρ, auf welche es ebenso sehr ankommt, als auf die vorangehenden, nur von einem außerehlichen Verhältniß verstanden werden, so muß auffallen, daß Jesus der Frau über das Sündhafte dieses Verhältnisses nichts sagt. Darüber konnte nur der Evangelist hinwegsehen, wenn dieses Verhältniß der Frau zu ihren Männern für ihn nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Bilde vorhanden war. Repräsentirt die Frau, wie schon gezeigt worden ist, das Heidenthum, so kann in den beiden Sätzen V. 18 nur die πορνεία ausgedrückt seyn, welche man vom jüdischen und christlichen Standpunkt aus in dem Heidenthum als der polytheistischen Religion sah. Das Heidenthum ist eine eigentliche πορνεία, weil seine Götter nicht die wahre Gottheit sind, aber auch die Ehe der Frau mit ihren fünf Männern bedeutet dasselbe, weil nach der ältesten christlichen Ansicht von der Ehe die Polygamie, der heidnische Gegensatz zur jüdischen

Auf die die Samaritaner und Juden trennende religiöse Differenz muß die Rede kommen, um dem Cultus der Gegenwart die künftige Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit entgegenzusetzen, und nun ist es wieder die Frau, welche, so wenig auch ein so reiner Messiasbegriff in ihren Ideenkreis zu passen scheint, doch sogleich dabei an den Messias denkt, und durch die Erwähnung desselben die ganze Unterredung auf dem Punkt ankommen läßt, auf welchen es abgesehen ist, um in dem ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι, ihr das Ueberraschendste, das es für sie geben konnte, entgegenzuhalten. Ein ganz gleicher Fall ist 6, 31., wo mit derselben Wendung, wie hier (οἱ πατέρες ἡμῶν u. s. w.) dem Volke, mit welchem sich Jesus unterredet, ein zur Entwicklung der folgenden Rede nothwendiges Moment in den Mund gelegt wird. Es ist schon früher gezeigt worden, wie auch in dieser Rede alles auf einen bestimmten Punkt hinzielt, wie eng die verschiedenen Momente in einander eingreifen, und welche wesentliche Stelle der Begriff des Himmelsbrodes in der Reihe derselben einnimmt. Wie hätte die Rede ohne diesen Ausgangspunkt ihren bestimmten Gang nehmen können? Und doch sind es die rohen sinnlichen Galiläer, welche durch die Erwähnung des Manna alles Folgende einleiten. Indem sie hier den feierlichen Ausdruck ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ wählen, wollen sie den Gegensatz gegen das irdische Brod vom Tage zuvor recht hervorheben, bemerkt Lücke. Aber ein Volkshaufe, wie jener galiläische war, welcher nur um zu essen und satt zu werden, Jesu nachfolgte, und ohne Zweifel die typische Parallele, welche die rabbinische Dogmatik zwischen Moses und dem Messias zu ziehen pflegte, nicht immer gegenwärtig hatte, wäre wohl auch mit einem neuen irdischen Speisungswunder vollkommen zufrieden gewesen. Es weist auch dieß auf eine Absichtlichkeit und Planmäßigkeit hin, wie sie nur im Geiste des Evangelisten vorausgesetzt werden kann.

Führen uns aber, so betrachtet, diese Reden immer wieder auf die der ganzen Composition des Evangeliums zu Grunde liegende Idee zurück, wie konnte, kann man hier einwenden, der Evangelist den großen Widerspruch übersehen, in welchen er sich in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte mit sich selbst verwickelte, wenn er auf der einen Seite die Absicht hatte, den

Monogamie, nur eine andere Form der πορνεία ist. Diese Auffassung der Stelle contrastirt freilich sehr mit der Ansicht, welche die Antwort der Frau V. 17 zu dem Zufälligen, auch Christo Unerwarteten rechnet und nur darüber keinen Aufschluß g[illegible] kann, wie die [illegible] rüstig, wie es scheint, zu so vi[illegible]
S. 590.

Unglauben der Juden in ſeiner ganzen Größe, ſomit auch in der ganzen Größe ſeiner Verſchuldung darzuſtellen, und doch auf der andern Seite die größte Entſchuldigung dieſes Unglaubens eben in der Unverſtändlichkeit der Lehrvorträge Jeſu und überhaupt in ihrer für die Faſſungskraft und die Bedürfniſſe der Zuhörer ſo wenig geeigneten Beſchaffenheit lag? Gewiß kann dieß mit allem Rechte geſagt werden, und es ſcheint daher auch nichts natürlicher zu ſeyn, als die Folgerung, daß die Darſtellung des Evangeliſten nicht die freie Compoſition iſt, wofür ſie nach dem Bisherigen gehalten werden muß, daß er nicht von einem freigewählten Standpunkt aus, auf welchem ihm doch ein ſolcher Widerſpruch weder entgehen noch gleichgültig ſeyn konnte, auf eine ſolche Darſtellung kam, ſondern daß er vielmehr nur darum die Sache ſo darſtellte, weil er allem demjenigen zufolge, was als Gegebenes, als die objektive geſchichtliche Wirklichkeit vor ihm lag, ſie nicht anders darſtellen konnte. Allein, wenn ſich einmal hier ein Widerſpruch aufdeckt, ſo bleibt der Widerſpruch derſelbe, ob wir ihn der Darſtellungsweiſe des Evangeliſten oder der Handlungsweiſe Jeſu zuſchreiben, der Handlungsweiſe Jeſu ſelbſt aber kann er deßwegen nicht ſchlechthin zugeſchrieben werden, weil ja die Lehrweiſe und Lehrthätigkeit Jeſu bei den Synoptikern eine ganz andere iſt. Es kann daher in jedem Fall jener Widerſpruch die Handlungsweiſe Jeſu nur in der Form treffen, in welcher ſie uns in der Darſtellung des Evangeliſten erſcheint, aber ebendeßwegen drängt ſich auch immer wieder die Frage auf, warum nur er ſie ſo darſtellt, ob jener Widerſpruch nicht blos darin ſeinen Grund hat, daß er ſich überhaupt nicht an die Wirklichkeit hält, ſondern einem freigewählten Plane folgt, in deſſen Ausführung er über den abſtrakten Gegenſätzen, in welchen ſeine Darſtellung ſich bewegt, das hiſtoriſch Wahrſcheinliche mehr oder minder aus dem Auge verlieren konnte. Schon dieß müßte genügen, bei näherer Betrachtung werden wir aber hier nur auf einen weitern wichtigen Punkt aufmerkſam gemacht. Nicht überſehen hat der Evangeliſt jenen Widerſpruch, ſondern er hat ihn nur darum unbeachtet gelaſſen, weil er auf [illegible] Standpunkt ſeiner Darſtellung für ihn gar nicht exiſtirte. Ein [illegible] ſtiſcher Unterſchied zwiſchen der ſynoptiſchen und johanneiſchen [illegible] vangeliſchen Geſchichte beſteht ja darin, daß Jeſus bei [illegible] gar nicht als [illegible] wie bei den Synoptikern [illegible] Volk zu [illegible] Vorſtellungen nur [illegible] telbarſte [illegible] zu berichtigen. [illegible]

kommnen, ihm die wichtigsten Wahrheiten über den wahren Inhalt des mosaischen Gesetzes, das Bleibende und Vergängliche desselben und die wahre Beschaffenheit des messianischen Reichs, die Grundsätze, auf welchen es beruht, die wesentlichen Bedingungen der Theilnahme an ihm, und alles, was sich darauf bezieht, sey es in Lehrvorträgen nach dem Typus der Bergpredigt, oder in gnomischen Aussprüchen und Parabeln, wie solche in den synoptischen Evangelien ein so unendlich reicher Schatz der evangelischen Geschichte sind, vorzutragen und so klar und anschaulich als möglich zu machen, und ihm auf diese Weise seine sittlich religiösen Bedürfnisse zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Ein Lehrer dieser Art, ein Volkslehrer im wahren Sinne, ist Jesus bei unserm Evangelisten nicht, sondern er tritt nur dazu auf, um seine messianische Größe und Herrlichkeit in seinen σημεῖα und ἔργα zu offenbaren und in ihnen das eigenthümliche Verhältniß darzustellen, in welchem er als der vom Vater Gesandte, als der Sohn Gottes, zu Gott dem Vater steht. Darum haben in unserm Evangelium alle Reden Jesu eine in solchen σημεῖα und ἔργα schon geschehene Offenbarung zu ihrer Voraussetzung, sie sind nur die dialektische Explication derselben, und sofern nun die σημεῖα und ἔργα entweder gar nicht oder nicht auf die rechte Weise Gegenstand des Glaubens geworden sind, ist in den auf sie sich beziehenden Reden das immer wiederkehrende Thema der Proceß mit dem Unglauben darüber, daß die nicht Glaubenden, ungeachtet sie so große Ursache zum Glauben haben, so viele und so mächtige Beweggründe, an den zu glauben, dessen Person eine so hohe Bedeutung hat, und alle Kriterien der messianischen Göttlichkeit in sich vereinigt, doch nicht glauben. Jener Widerspruch verliert demnach dadurch sein Gewicht, daß die johanneischen Reden das, was den Glauben an Jesum hätte erwecken sollen, immer schon voraussetzen, und nicht sowohl was erst geschehen soll, als vielmehr, was bereits hätte geschehen sollen, im Auge haben. Ebendeßwegen sind sie auch nicht unter den Gesichtspunkt von Lehrvorträgen zu stellen, an welche einzig nur der Maaßstab der Zweckmäßigkeit der Lehrmethode anzulegen ist. Es hängt dieß mit einem weitern Punkt zusammen, welcher hier in Erwägung zu ziehen ist.

3) Reden können nicht historisch seyn, welche ihrem wesentlichen Inhalt nach nur eine Explikation der johanneischen Logos-Idee sind. Ein besonderes Kriterium der Aechtheit der johanneischen Reden findet man gewöhnlich darin, daß sich der Verfasser des Evangeliums so gewissenhaft enthalte, Jesu die Logos-Idee seines Prologs zu leihen, zum deutlichen Beweis, daß ihm keines-

wegs ſo wenig darauf ankam, eigene Gedanken ſeinem Jeſus in den Mund zu legen. Auch Strauß gibt die Sache zu, nur will er ſie nicht als ſichern Beweis gelten laſſen, da der Evangeliſt von der Logos-Idee mit größerer Beſtimmtheit als von minder formell ausgeprägten Vorſtellungen ſich habe bewußt ſeyn müſſen, ſie anderswoher als von Jeſu zu haben, weßwegen er bei ihr ſorgfältiger als bei andern vermieden habe, ſie ausdrücklich Jeſu zu unterlegen *). Das Wort Logos kommt freilich ſonſt nirgends als im Prolog vor, aber hängt denn die Sache nur an dem Worte? Wie läßt ſich verkennen, daß das ganze Evangelium nur die Ausführung und Entwicklung des Inhalts der Logos-Idee iſt? Woraus anders, als aus der Bedeutung, welche dieſe Idee für die ganze Darſtellung des Evangeliſten hat, iſt es zu erklären, daß ſich ſein Evangelium von dem praktiſchen Inhalt der ſynoptiſchen Evangelien durch ſeinen ſpekulativen, und durch die Beziehung, welche in ihm alles auf die Perſon Jeſu und das Göttliche in ihm hat, ſo charakteriſtiſch unterſcheidet? Und zwar ſind es eben die Reden, in welchen dieſer Unterſchied am unmittelbarſten ſich ausſpricht. Alle dieſe Reden ſind ja in den verſchiedenſten Wendungen, bald in beſtimmten Erklärungen und ausführlichen dialektiſchen Entwicklungen, bald in bildlich verhüllten Ausſprüchen, nichts anders als eine ſtete Hinweiſung auf ſeine Perſon, als das abſolute Objekt des Glaubens. Daß vom Glauben an ihn als den vom Vater Geſandten und Geſalbten, den Sohn Gottes, allein alles Heil abhänge, durch den Glauben an ihn allein alles vermittelt werde, was ſich auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott bezieht, daß der Unglaube darum eine ſo große Verſchuldung ſey, weil er an ihn als den, der er in Wahrheit iſt, nicht glaube, daß in dieſem Glauben und Unglauben alles in zwei große Gegenſätze ſich theilt und trennt, dieß iſt der immer wiederkehrende Hauptinhalt dieſer Reden, wogegen alles, was in den ſynoptiſchen Evangelien der Hauptgegenſtand der Lehrvorträge und Parabeln iſt, ſelbſt die ſo wichtige Lehre von der *βασιλεία θεοῦ*, völlig zurücktreten muß. Wie ſehr dem Verfaſſer des Evangeliums auch in ſeiner evangeliſchen Geſchichte ſelbſt, und zwar ganz beſonders in den Reden Jeſu, die Logos-Idee des Prologs als leitende Idee vorſchwebte, iſt am deutlichſten daraus zu ſehen, daß in den bedeutendſten dieſer Reden die das Weſen des Logos conſtituirenden Begriffe das der Ausführung zu Grunde liegende Thema ſind. So ſehen wir in der Rede Kap. 5. den Begriff des Lebens und in den Reden Kap. 8. 9. 10. den Begriff des Lichts mit den verwandten Begriffen der Wahrheit und Freiheit aus-

*) Leben Jeſu I. S. 378. 3. Ausg.

chem engen logischen Zusammenhang schließt sich so ein Moment an das andere an, und wie deutlich gibt sich so auch in der ganzen Construktion der Rede

> Todten erwecke! Wo war denn diese geistige Todtenerweckung ein im Volke schon wirklich geschehenes Werk, worüber man nicht weiter streiten konnte, wenn doch damals erst das Werk Jesu begonnen hatte, und bei Johannes überhaupt das Resultat der Thätigkeit Jesu bei den Juden nur der Unglaube ist? Gesetzt aber auch, es habe schon damals nicht an Solchen im Volke gefehlt, welche an ihn glaubten, wie konnte, wenn einmal Jesus von den jüdischen Messiasideen aus argumentiren wollte, den Juden vernünftiger Weise zugemuthet werden, sie sollen die Erweckung zum Glauben als dasselbe Kriterium der Messianität ansehen, wofür sie die dem Messias zugeschriebene physische Todtenerweckung hielten? Um diese bildliche Analogie anzuerkennen, hätten sie in jedem Falle den Glauben, welcher durch diese Beweisführung erst bewirkt werden sollte, schon haben müssen. Aber nun nehme man den weitern Verlauf dieser Argumentation! Weil die Juden, bemerkt Lücke zu V. 28. und 29., eben in ihrer ungläubigen Widersetzlichkeit von der gegenwärtigen geistigen Todtenerweckung und dem damit verbundenen Gericht des Messias nichts wahrnahmen, so mußte ihnen die Rede V. 24—27. (d. h. eben über jenes Werk, das so evident gewesen seyn soll, daß man nicht weiter streiten konnte!) im höchsten Grade verwunderlich erscheinen. V. 28. soll nun den Grund enthalten, warum sich die Juden über das vorher Gesagte nicht verwundern sollen. Konnte nämlich Jesus aus dem Zusammenhang der jüdischen Messias-Idee, welcher seiner Argumentation zum Grunde liege, als anerkannt voraussetzen, daß dem Messias die Macht gegeben sey, durch allgemeine Todtenerweckung und Gericht das Reich zu vollenden, so scheine er nicht gerade Verwunderung durch Verwunderung überbieten zu wollen, sondern, indem er auf die an sich verständliche allgemeine messianische Todtenerweckung der leiblich Todten hinweise, wolle er die Verwunderung durch Verständniß aufheben. Das Verständniß aber liege in diesem Schlusse: Hat der Messias die Macht, zur Vollendung des Reichs die Todten zu erwecken und zu richten, so muß ihm auch die Macht zukommen, zur Stiftung und zeitlichen Entwicklung des Reichs lebendig zu machen, welche er will, und zu richten. Welche logische Unklarheit! Nicht davon handelt es sich ja, nach der Lücke'schen Auffassung der Stelle, ob der Messias die Macht habe, lebendig zu machen, sondern ob Jesus solche Werke thue, die in ihm unzweideutig den Messias erkennen lassen, ein Werk, über welches als ein von ihm vollbrachtes messianisches man nicht weiter sollte streiten können. Dieß soll die geistige Todtenerweckung seyn, weil die physische Todtenerweckung als messianisch galt. Weil nun aber die Juden die geistige Todtenerweckung nicht als ein Werk gelten ließen, worüber man nicht weiter streiten konnte, soll sich Jesus zum Beweis dafür, daß er als Messias das Werk der geistigen Todtenerweckung vollbringe, darauf berufen, daß der Messias die Macht habe, die leib-

und den ihr ganz analogen, beſonders Kap. 6, 32. f., derſelbe dialektiſche Geiſt zu erkennen, aus welchem mit der Logos-Idee auch die ganze Anlage und Oekonomie unſers Evangeliums hervorgegangen iſt! Man wende hier nicht ein, es ſtehe nichts der Annahme im Wege, daß daſſelbe dialektiſche Element auch ſchon den urſprünglichen Reden Jeſu eigen geweſen ſey, und was die Logos-Idee betreffe, ſo komme es nur darauf an, die Form oder den Ausdruck von ihrem weſentlichen Inhalt zu unterſcheiden, um nichts Anſtoß Erregendes darin zu finden, daß Johannes das Höhere und Göttliche der Perſon Jeſu, deſſen Bewußtſeyn ja Jeſus auch ſchon bei den Synoptikern auf ähnliche Weiſe ausſpreche, wie bei Johannes (wenigſtens Matth. 11, 27. — *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ* u. ſ. w., welche Stelle übrigens die einzige ſynoptiſche dieſer Art iſt), mit dem dem Zeitbewußtſeyn ſo nahe liegenden Begriff des Logos bezeichnete. Es kann dieß nicht zur Erklärung der Sache genügen: in der Logos-Idee laſſen ſich nicht ſo leicht, wie man meint, Form und Inhalt von einander trennen, ſie iſt eine eigenthümliche, ganz auſſerhalb des ſynoptiſchen Geſichtskreiſes liegende Idee, in welcher in dem johanneiſchen Evangelium von Anfang an ein ganz anderes Subjekt der evangeliſchen Geſchichte geſetzt iſt, als in den ſynoptiſchen Evangelien; der Verfaſſer des Evangeliums ſtellt ſich in ihr auf einen den Synoptikern fremden abſoluten Standpunkt und ebendamit in Gegenſätze hinein, durch welche ſeine ganze Weltanſchauung und ſeine Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte weſentlich bedingt iſt. Greift die Logos-Idee ſo tief in die ganze Compoſition des Evangeliums ein, ſo kann es auch nicht befremden, daß wir ganz beſonders in den Reden Jeſu, die die Seele dieſer evangeliſchen Geſchichte ſind, immer wieder auf dieſe Idee und die weſentlichen Momente derſelben zurückgewieſen werden, und zum deutlichen Beweis, wie ſehr der Verfaſſer des Evangeliums mit ſeiner ganzen Seele in dieſer Idee lebte, ſehen wir ihn, je wichtiger und bedeutungsvoller die Stelle iſt, welche eine Rede in ſeinem Evangelium einnimmt, mit einem um ſo kräftigern Aufſchwung zur Idee ſeines Logos ſich erheben. So wendet ſich ja

lich Todten zu erwecken. Was konnte denn dieß beweiſen? So hätte er ja aus der abſtrakten Meſſias-Idee beweiſen wollen, daß er der Meſſias faktiſch und wirklich ſey, ungeachtet er in der faktiſchen Wirklichkeit nichts meſſianiſches hatte, worüber man nicht ſtreiten konnte. Worüber man alſo nicht ſoll ſtreiten können, das iſt eben das Beſtrittene, und ſo bleibt nur der Schluß in der Argumentation Jeſu: Weil der Meſſias der Todtenerwecker iſt, und als ſolcher auch die geiſtig Todten lebendig macht — alſo bin ich der Meſſias!

That nichts natürlicher und begreiflicher finden, als daß seine Lehrthätigkeit keinen bessern Erfolg gehabt hat, nur würde die Schuld hievon nicht auf die Unempfänglichkeit des Volks, sondern nur auf die Unzweckmäßigkeit der Lehrweise Jesu fallen. Denn wie konnten Aussprüche und Reden verstanden werden, welche auf damals noch künftige Begebenheiten, den Tod und die Auferstehung Jesu, dunkel und geheimnißvoll anspielten, und sich in einem Kreis von Vorstellungen und Ausdrücken bewegten, für welche der Schlüssel der Verständlichkeit nur auf dem Standpunkt einer spätern Zeit gegeben war. Man nehme gleich den ersten Ausspruch dieser Art 2, 19. Was ist es denn was die Ausleger zu einer so unnatürlichen Erklärung bestimmt, daß sie in Widerspruch sowohl mit dem klaren Sinn der Worte, als auch der von den Evangelisten selbst ausdrücklich gemachten Bemerkung die Stelle etwas ganz Anderes sagen lassen wollen? Nichts anderes, als das offene Geständniß daß Jesus, wenn er wirklich so gesprochen hätte, den Juden eine durchaus zweckwidrige und unverständliche Antwort gegeben haben würde. Und doch spricht er unmittelbar darauf vor Nikodemus auf eine ebenso geheimnißvolle und unter den damaligen Verhältnissen unverständliche Weise von seiner Erhöhung am Kreuz, was hier um so auffallender ist, da die von Nikodemus schon gegebene Probe seiner Unfähigkeit für solche Dinge ihn um so mehr hätte abhalten sollen, so schwachen Kräften noch weit Schwereres zuzumuthen. Dasselbe, nur in noch höherem Grade, ist der Fall bei der in Kap. 6 enthaltenen Rede, in welcher Jesus den ungebildeten, grobsinnlichen galiläischen Volkshaufen nach einer Reihe der krassesten Mißverständnisse, wie recht absichtlich seiner Stumpfheit zum Trotz, an die äußerste Grenze der Unmöglichkeit, verstanden zu werden, hinführt, indem er von der Art und Weise der Aneignung seiner Person, oder vom Glauben an ihn und seine Lehre in bildlichen Ausdrücken spricht, für welche zu einer Zeit, in welcher sein Tod noch in weiter Ferne lag, der Commentar nur in der nachmaligen christlichen Lehre vom Abendmahl liegen konnte *). Sage man, was man will, wollen wir

*) Lücke wirft zu 6, 53. die Frage auf: Warum Jesus hier nicht klar und bildlos von seinem Tode spreche? und erklärt es für eine der sogenannten Paradoxien Jesu bei Johannes, daß Jesus auf die Frage der Juden wie er ihnen sein Fleisch könne zu essen geben wollen, statt die Möglichkeit zu erklären, in seiner Antwort von der Nothwendigkeit spreche sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, für alle, welche das Leben in sich haben wollen. Lücke meint dann aber, was man denn verlange, daß Jesus hätte sagen sollen? „Sollte er ausführlicher von

nicht selbst die gewöhnlichsten Voraussetzungen von der Lehrmethode Jesu fallen lassen, es ist schlechthin unmöglich, daß Jesus eine solche Rede vor solchen Zuhörern gehalten hat. Tragen nun auch nicht alle Reden Jesu in unserm Evangelium in gleichem Grade den Charakter absoluter Unverständlichkeit an sich, so ist doch in ihnen beinahe durchaus das gleiche Streben sichtbar, statt zu den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Zuhörer herabzusteigen und in sie einzugehen, vielmehr über sie hinauszugehen, statt mit nahe Liegendem ihnen entgegenzukommen, sie in eine weite Ferne hinauszuweisen, und mit etwas zu überbieten und zu überraschen, woran sie nicht dachten, gerade mit demjenigen, was sie sich am allerwenigsten vorstellten, und eben deßwegen auch nicht fassen und verstehen konnten. Nur Eins ist unter diesen Umständen ganz der Sache gemäß, worin man sogar eine Andeutung des Bewußtseyns, das der Evangelist selbst von dem Inadäquaten dieser Reden hatte, sehen könnte, nämlich das Mißverständniß, das die Reden Jesu immer wieder zur Folge haben. Bei der ganzen Beschaffenheit derselben ist nichts natürlicher, als daß sie mißverstanden wurden. Nur geht selbst dieses Mißverstehen über die Grenzen des Natürlichen und Wahrscheinlichen hinaus. Es gibt auch unglaubliche Mißverständnisse, wie namentlich das des Nikodemus ist, welcher als Lehrer in Israel so wenig eine Vorstellung von der geistigen Wiedergeburt

der historischen Unvermeidlichkeit seines Todes sprechen? Die galiläischen Leute hätten ihn doch nicht verstanden, da sie an keine Verfolgung dachten. Dagegen kann es zweckmäßig erscheinen, daß Jesus, nachdem er einmal auf die im äußern historischen Zusammenhange seines Lebens den Augen Anderer noch verhüllte, ihm aber klare und nothwendige Spitze seines Wirkens auf Erden gekommen war, einfach das praktische Moment davon hervorhebt, und den Juden wiederholt erklärt, daß sie, wenn sie des ewigen Lebens theilhaftig werden wollten, seinen Tod, wie sein Leben, im Glauben recht genießen und in die innigste Gemeinschaft mit ihm treten müßten.“ Aber konnten denn dieß die galiläischen Leute besser verstehen? Wird denn nicht auch dabei der Tod Jesu vorausgesetzt? Haben die galiläischen Leute es wirklich besser verstanden? Der Augenschein zeigt es, wie gut sie ihn verstanden haben. Und eine Rede, welche so wenig verstanden wurde, und wie man selbst zugibt, so wenig verstanden werden konnte, will man noch zweckmäßig und einfach praktisch nennen! Aber freilich, wenn man sich nicht anders zu helfen weiß, muß zuletzt doch wieder das Unverständliche zweckmäßig, und das Dunkle einfach praktisch seyn! Sonst müßte man ja zugeben, wie man nicht läugnen kann (vgl. S. 426), daß das Unzweckmäßige und Unpraktische des Inhalts ein evidenter Beweis des unjohanneischen Ursprungs des Evangeliums sey.

Sohns ist selbst die absolute Verwirklichung des Heils, die unmittelbare Mittheilung des göttlichen Wesens an die Menschheit. Der als das Princip des Lebens und Lichts in den Gegensatz des Lichts und der Finsterniß eingetretene Logos zieht alle, die im Glauben an ihn Kinder Gottes werden, als das Verwandte an sich, und dieses Einswerden mit ihm im Glauben, welcher als solcher auch das Thun ist (ποιεῖν ἀλήθειαν 3, 21.), begreift einfach alles in sich, was auf dem pauliniſchen Standpunkt nur als ein Gegensatz aufgefaßt werden kann, welcher erst durch eine Reihe verschiedener Momente vermittelt werden muß. Mit Einem Worte: was dort auf dem anthropologischen Standpunkte des Paulus der im subjektiven Bewußtseyn des Einzelnen sich in sich selbst vertiefende Gegensatz des Fleisches und Geistes, der Sünde und der Gnade ist, ist auf dem metaphysischen Standpunkt des Johannes der objektive Gegensatz der beiden, die physische und ethische Welt umfassenden Principien, des Lichts und der Finsterniß, und der Proceß des im Kampfe mit dem Unglauben der Welt sich selbst verherrlichenden, und in dieser Verherrlichung zur absoluten Identität mit sich selbst zurückkehrenden Logos *).

Wie man auch über das objektive Verhältniß dieser verschiedenen Standpunkte denken mag, gewiß ist in jedem Fall, daß das entwickelte Bewußtseyn des johanneischen Standpunkts den pauliniſchen nur zu seiner Voraussetzung haben konnte. Nur vom pauliniſchen Standpunkt konnte man zum johanneischen fortgehen, nicht aber umgekehrt vom johanneischen zum pauliniſchen sich zurückwenden, und das johanneische Evangelium kann daher nur einer Periode angehören, in welcher man über die pauliniſche Form des Christenthums schon hinausgegangen war. Eben darauf weist auch das Verhältniß hin, in welchem in unserem Evangelium das Christenthum zum Judenthum und Heidenthum erscheint. Das Judenthum hat nach der hieher gehörenden Hauptstelle 4, 22. zwar den absoluten Vorzug vor dem Heidenthum, daß seine Gottesverehrung eine wissende, d. h. auf das wahre Objekt des religiösen Bewußtseyns gerichtete ist, während die heidnische, wofür in der genannten Stelle die samaritanische gilt, eine in Beziehung auf ihr Objekt irrende und nichtwissende ist. Ist, wie 17, 3. gesagt wird, das das ewige Leben, daß man den allein wahren Gott erkennt, so hat nur die jüdische Religion diese absolute Wahrheit in sich. Darum kann auch nur aus den Juden das messianische Heil kommen 4, 22., der Messias, welcher der Erlöser der Welt seyn soll, 4, 42. Mit der Erkenntniß

*) Vgl. Köstlin, der Lehrb. des Evang. Joh. S. 289 f. 504 f.

des wahren Gottes iſt daher in den Schriften des A. T. eine fortgehende Weiſſagung und Hinweiſung auf den, welcher von dem allein wahren Gott als der Erlöſer der Welt geſendet werden ſoll, verbunden. Schon Moſes hat vom Meſſias geſchrieben, 5, 46., ebenſo iſt in den Schriften der Propheten von der meſſianiſchen Periode die Rede, 6, 45. Abraham hat ſogar ſchon hocherfreut den Tag des Meſſias geſehen, 8, 56., und Eſaias in der Anſchauung ſeiner Herrlichkeit von ihm geweiſſagt, 12, 41. Auch dadurch beurkundet ſich die altteſtamentliche Religion als die wahre, daß in den wichtigſten Momenten der evangeliſchen Geſchichte nur in Erfüllung ging, was ſchon im A. T. theils ausdrücklich vorher verkündigt, theils typiſch dargeſtellt iſt, 2, 17. 3, 14. 6, 32. 7, 38. 12, 14 f. 38 f. 19, 28. 36. 37. So ſteht alſo zwar das altteſtamentliche Judenthum in der nächſten Beziehung zum Chriſtenthum, aber auch das Heidenthum hat einen gewiſſen Antheil an dem von Anfang an in der Finſterniß leuchtenden Lichte des Logos. Denn das ſchon vor der Fleiſchwerdung des Logos in die Welt gekommene Licht erleuchtet alle Menſchen, 1, 9., und wenn der Evangeliſt 12, 52. mit beſonderem Nachdruck hervorhebt, daß Jeſus nicht blos für das jüdiſche Volk ſterben ſollte, ſondern dazu, durch ſeinen Tod auch die zerſtreuten Kinder Gottes zu einem Ganzen zu vereinigen, ſo ſetzte er ſolche zerſtreute Kinder Gottes auch in der heidniſchen Welt voraus. Je größer der Unglaube der Juden war, je weniger daher bei ihnen der Zweck der Wirkſamkeit Jeſu erreicht werden konnte, deſto mehr mußte er in der heidniſchen Welt in Erfüllung gehen, in ihr alſo auch eine weit größere Empfänglichkeit für das Wort Gottes, und den Glauben an Jeſus vorhanden ſeyn, als bei den Juden, wie denn auch wirklich der Evangeliſt in mehreren Stellen die Heiden auf dieſe Weiſe vor den Juden auszeichnet. Man vgl. Kap. 4. 12, 30. Die gleiche Berechtigung und Befähigung der Heiden zur Theilnahme am meſſianiſchen Heil iſt dem Evangeliſten eine längſt entſchiedene Sache, eine Frage, welche nicht mehr, wie in den Briefen des Apoſtels Paulus, Gegenſtand des Streits, und lebhafter das Zeitintereſſe in Anſpruch nehmender Verhandlungen iſt, ſondern ſich in der Wirklichkeit ſchon dadurch gelöst hat, daß es eine aus Heiden und Juden beſtehende, zur Einheit eines Ganzen gewordene chriſtliche Gemeinde gibt. Daß der Evangeliſt dieſe Einheit einer aus verſchiedenen Elementen beſtehenden chriſtlichen Gemeinde wiederholt hervorhebt, und ſie hauptſächlich als die Wirkung betrachtet, welche nur der Tod Chriſti haben konnte (11, 52. 13, 24.), als ein gleichſam öffentlich aufgeſtelltes Zeichen, das die Blicke aller, um an ihn zu glauben, auf ſich zog (3, 14. 15.), oder als die

nothwendige Bedingung, unter welcher erst sein irdisches Daseyn gleichsam der Keim einer aus ihm erwachsenen Saat, die Grundlage einer in's Große gehenden Gemeinschaft werden konnte, 12, 24., scheint darauf hinzuweisen, daß er diese Einheit als eine schon realisirte vor sich sah. Der Evangelist könnte hierin nicht so bestimmt die unmittelbare Folge des Todes Jesu sehen (wie auch 10, 15. mit dem τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων unmittelbar verbunden ist, daß er ἄλλα πρόβατα, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης, herbeiführt, damit Eine Heerde werde), wenn er nicht damals, als er sein Evangelium schrieb, diese Wirkung schon wirklich gehabt hätte *). Indem so der Evangelist nur in der Einheit einer auf gleiche Weise aus Heiden und Juden bestehenden christlichen Gemeinde den Zweck der Erscheinung und Wirksamkeit Jesu erfüllt sah, und an der Erfüllung dieses Zweckes den Heiden einen um so bedeutenderen Antheil zuschreiben mußte, je negativer das jüdische Volk in dem Unglauben, dessen Schilderung das Hauptthema des Evangeliums ist, sich zu demselben verhielt, ist eben diese völlig freie Stellung, welche der Evangelist dem Judenthum gegenüber hat, eine für ihn besonders charakteristische Eigenthümlichkeit, und das Merkmal einer Zeit, in welcher das Christenthum in seinem Entwicklungsgang schon über jene Gegensätze der ersten Zeit hinweggeschritten war. Das Judenthum steht schon in weiter Ferne, alles, was es Positives hat, Sabbath und Beschneidung (7, 21), ist für den Standpunkt, auf welchem der Evangelist steht, völlig indifferent geworden, selbst von dem mosaischen Gesetz spricht er höchst bezeichnend als von etwas, was nur die Juden angehe, nur sie das ihrige nennen können, 8, 17. 10, 34. Wie der Apostel Paulus will zwar auch der Evangelist weder die höhere innere Bedeutung des A. T., noch den Anspruch, welchen die Juden zunächst an das messianische Heil zu machen haben (sie sind ja die ἴδιοι, zu welchen der Logos εἰς τὰ ἴδια ἦλθε, 1, 11.), verkennen, aber ebenso gewiß ist ihm, daß bei dem Unglauben der Juden, wie er nun schon zur stehenden geschichtlichen Thatsache geworden war, die Heiden faktisch in dasselbe Eigenthumsrecht eingetreten sind. Wir haben hier demnach ganz die paulinische Ansicht von dem Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum, nur erscheint sie uns hier nicht mehr als eine solche, welche erst durch Kampf und Widerspruch sich geltend machen muß, sondern sie hat sich schon in der Existenz einer aus Juden und Heiden bestehenden christlichen Gemeinde in ihrer objektiven Realität fak-

*) In dieser Beziehung nähern sich unserm Evangelium besonders die beiden Briefe an die Colosser und Epheser. Vgl. Paulus S. 451.

tiſch verwirklicht. Das Chriſtenthum hat ſich nun ſchon in ſeiner abſoluten Bedeutung über das Judenthum und Heidenthum geſtellt; in den Worten Jeſu 4, 21.: daß ſchon jetzt die Stunde gekommen iſt, in welcher man weder auf dem Berge Garizim noch in Jeruſalem den Vater anbeten wird, ſondern die wahren Verehrer Gottes nur die ſind, die ihn im Geiſt und in der Wahrheit anbeten werden, hat der Evangeliſt ſein eigenes Zeitbewußtſeyn ausgeſprochen, es war für ihn ſchon zur geſchichtlichen Wahrheit geworden, daß beide, Judenthum und Heidenthum, zum Chriſtenthum als der allein wahren abſoluten Religion nur in demſelben negativen Verhältniß ſtehen können, daß aber ebendeßwegen auch Heiden und Juden denſelben gleichberechtigten Antheil an dem in der chriſtlichen Gemeinde verwirklichten meſſianiſchen Heile haben, um in dieſer Einheit des Ganzen unter dem Einen Hirten die Eine Heerde zu bilden.

Bezeichnend iſt für das Verhältniß des Evangeliſten zum Judenthum die Eigenthümlichkeit, auf welche mit Recht aufmerkſam gemacht worden iſt *), daß der ſtehende Name, mit welchem in ſeinem Evangelium die Gegner Jeſu bezeichnet werden, ſo verſchiedenen Klaſſen ſie auch angehören, der Name οἱ Ἰουδαῖοι iſt. Es ſey, iſt bemerkt worden, durchaus keine Gleichförmigkeit des Gebrauchs, daher auch keine Grenze, keine Beſtimmtheit. Wir haben Stellen, wo der Ausdruck nur die Synedriſten bezeichnen zu können ſcheine, dann ſolche, wo er mit οἱ Φαρισαῖοι wechsle, während der Evangeliſt ſonſt dieſe und die ἄρχοντες unterſcheide, ferner ſolche, wo er nur die Bewohner der Hauptſtadt bedeuten könne, während der Evangeliſt wiederum dieſe von den ἄρχοντες zu trennen wiſſe, endlich auch ſolche, wo οἱ Ἰουδαῖοι ſogar mit ὁ ὄχλος wechsle, welchem ſie ſonſt wieder entgegenſtehen. Für alle Gegner Jeſu, wo ſie immer vorkommen mögen, wo ſie entweder thatſächlich oder diſputirend ihm entgegentreten, ſey dieſe Bezeichnung gewählt. In Jeruſalem ſo gut als in Galiläa, im Tempel ſo gut als an den Ufern des galiläiſchen See's ſeyen es οἱ Ἰουδαῖοι, mit denen Jeſus zu thun habe. Er ſey die eine, ſie ſeyen die zweite moraliſche Perſon, die redend und handelnd eingeführt werde. Bei den Synoptikern dagegen komme dieſe Bezeichnung für irgend welche Gegner Jeſu gar nicht vor, ſie bezeichnen ſie immer beſtimmt und geſondert, nur bei Johannes werden alle möglichen Gegner unter dem Einen Namen οἱ Ἰουδαῖοι zuſammengefaßt.

*) Vgl. Fiſcher, über den Ausdruck: οἱ Ἰουδαῖοι im Evangelium Johannis. Ein Beitrag zur Charakteriſtik deſſelben, Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1840. Heft 2. S. 96 f. Eine von Lücke unbeachtet gelaſſene Abhandlung, welche einen ſehr richtigen Blick in das johan. Evang. beurkundet.

Man hat diese Erscheinung, so wie die dem Namen entsprechende Charakteristik dieser Gegner, welcher zufolge alle einzelnen Eigenschaften der Ἰουδαῖοι, und alle vereinzelten Motive ihrer Opposition gegen Jesum in dem Einen zusammenlaufen, daß sie nicht an ihn glauben, der Unglaube also ihr Grundcharakter ist, mit Recht nur aus der Eigenthümlichkeit des Evangeliums im Ganzen, aus seinem Plan und Zweck erklären zu können geglaubt, daß es nämlich seinen Zweck, die Offenbarung der Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos darzustellen, nur durch den Contrast erreiche, aber man hat sodann hieraus auch die weitere Folgerung gezogen, das Schwankende, Allgemeine der Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι für alle Gegner Jesu in Verbindung mit der universalistischen Tendenz, das jüdische Volk im Ganzen als unglaubig hinzustellen, scheine auf den spätern heidenchristlichen Standpunkt hinzuweisen, von welchem aus das Evangelium verfaßt worden sey. Ein Augenzeuge, ein Palästinenser, der mit den zu Jesu Lebzeiten stattfindenden innern Verhältnissen der Nation bekannt, sogar ein Bekannter des Hohepriesters war, habe nicht so unbestimmt sich ausdrücken können. Es finde sich ja sonst nicht, daß diese Bezeichnung für die jüdischen Obern, oder andere einzelne Parteien der Juden vorkäme, der Ausdruck verrathe immer die spätere, der ursprünglichen Anschauung ferne Zeit, und sey insofern ein Zeichen der Nichtauthentie des Evangeliums *). Unstreitig concentrirt sich in dem Namen Ἰουδαῖοι die ganze Eigenthümlichkeit des Evangeliums, nur folgt aus diesem Namen zunächst nicht weiter, als diese Eigenthümlichkeit selbst in sich begreift, daß nämlich der Verfasser des Evangeliums, wer er auch seyn mag, die evangelische Geschichte, welche der Gegenstand seiner Darstellung ist, nicht aus dem rein historischen, sondern aus einem höhern religiösen oder dogmatischen Gesichtspunkt auffaßte. Indem er den großen Gegensatz, in welchem das Judenthum zum Christenthum stand, als eine schon in sich abgeschlossene geschichtliche Thatsache vor Augen hatte, trug er ihn auch auf die evangelische Geschichte über, und bezeichnete daher dieselben Gegner Jesu, welche die in der historischen Anschauung jener Verhältnisse lebenden Synoptiker mit ihren speciellen geschichtlichen Namen, Pharisäer, Schriftgelehrte u. s. w. nennen, mit dem allgemeinen Namen Juden, um in diesem Namen jenen Gegensatz, wie er in der Folge sich entwickelt hatte, auf seine ersten Anfänge und Ursachen zurückzuführen, und das ganze Verhältniß des Judenthums zu dem Christenthum unter einen allgemeinen, durch eine höhere Weltansicht bedingten Ge-

*) Vgl. a. a. O. 103 f. 112. 125. 135.

ſichtspunkt zu ſtellen. Daß er aber die geſchichtlichen Verhältniſſe ſeiner Zeit aus dieſem Geſichtspunkt betrachtete, daß ihm, ungeachtet doch die chriſtliche Gemeinde auch ein ſehr bedeutendes judenchriſtliches Element in ſich hatte, der völlige Bruch des Judenthums mit dem Chriſtenthum als eine entſchiedene Thatſache erſchien, war nur auf dem Standpunkt eines Schriftſtellers möglich, welcher die pauliniſche Anſicht von dem Verhältniß des Judenthums zum Chriſtenthum nicht nur in ſich aufgenommen, ſondern auch mit freiem ſelbſtſtändigem Geiſte weiter in ſich entwickelt hatte, und von ihr aus zum vollen Bewußtſeyn der abſoluten Idee des Chriſtenthums hindurchgedrungen war. Chriſtus iſt ihm ſo wenig der Davidsſohn (ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, Röm. 1, 3.), daß er die bethlehemitiſche Geburt ſogar nur unter die jüdiſchen Fictionen zu rechnen ſcheint, 7, 42. An die Stelle des jüdiſch Genealogiſchen tritt bei ihm das allgemein Menſchliche des σὰρξ γίνεσθαι des Logos. Nur die Einzugsſcene läßt er, was das Meſſianiſche derſelben betrifft, in der Hauptſache auf dieſelbe Weiſe geſchehen, wie ſie die Synoptiker darſtellen, aber ſie ſoll ihm auch nur ein neues Moment des Zeugniſſes ſeyn, durch welches die Juden in ihrem Unglauben gegen ſich ſelbſt zeugten. Konnten ſie nach dem unmittelbar vorangegangenen Wunder der Auferweckung des Lazarus, mit welchem er ſowohl den Einzug in Jeruſalem als auch überhaupt die jetzt erfolgende Kataſtrophe in ſo nahe Verbindung ſetzt, dem Eindruck der göttlichen Würde Jeſu ſo wenig widerſtehen, daß ſie ihm ſelbſt dieſe meſſianiſche Huldigung darbrachten, ſo kann es nur als ein neuer Beweis der überwiegenden, unaustilgbaren Macht ihres Unglaubens angeſehen werden, daß ſie ihn dennoch nicht als Meſſias anerkannten. Was Jeſus hier Meſſianiſches thut und an ſich geſchehen läßt, iſt nach der Darſtellung des Evangeliſten eigentlich nur eine gewiſſe Accommodation von Seiten Jeſu, um den Juden auch dieſen Vorwand ihres Unglaubens abzuſchneiden, wie wenn ſie wegen der Jeſu fehlenden jüdiſchen Kriterien der Meſſianität an ihn nicht hätten glauben können *). Für den Evangeliſten

*) Es iſt in dieſer Hinſicht bemerkenswerth, daß während bei Matthäus der Einzug eine recht abſichtlich von Jeſu ſelbſt getroffene Veranſtaltung iſt (21, 1 f.), als weſentliches Erforderniß ſeiner Meſſianität, unſer Evangeliſt dagegen aus dieſer Scene nur eine vom Volk ausgegangene Feierlichkeit macht (12, 9 f.), welcher ſich Jeſus, nachdem einmal das Volk in dieſe Bewegung gekommen war, nur darum unterzieht, um auch dieſes prophetiſch bezeugte Kriterium der Meſſianität nicht an ſich vermiſſen zu laſſen. So wenig iſt alſo auch hier aus der Verſchiedenheit der Darſtellung auf eine Verſchiedenheit der Sache zu ſchließen, und an einen doppelten Einzug, wie ſelbſt noch Schleiermacher meinte, zu denken.

selbst aber hat auf seinem Standpunkt alles Jüdische so wenig eine auch jetzt noch fortdauernde immanente innere Bedeutung, daß er, wie seine Auffassung des Todes Jesu beweist, auf das ganze A. T. nur als auf eine zu ihrer Erfüllung gekommene, eben darum aber auch abgelaufene und für das christliche Bewußtseyn entschwundene Periode der Religionsgeschichte zurückblickt *).

Erwägt man, welche große Auktorität der Apostel Petrus für den judenchristlichen Theil der christlichen Gemeinden der ältesten Zeit war, so wird man es bei einem Schriftsteller, welcher in der Frage über das Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum sich so entschieden auf eine Seite gestellt hatte, auf welcher man nicht stehen konnte, ohne den von dem Apostel Paulus zuerst geltend gemachten Grundsätzen beizustimmen, nicht unerwartet finden können, wenn er auch dieses Moment der geschichtlichen Verhältnisse seiner Zeit nicht ganz unberücksichtigt ließ. Dürften wir Kap. 21 als ächt ansehen, so wäre dieß vom Evangelisten auf eine sehr bestimmte Weise geschehen. Denn so unklar auch ist, was V. 22 f. unter dem Bleiben des Jüngers bis zum Kommen des Herrn zu verstehen ist, so ist doch so viel deutlich zu sehen, daß dem den Apostel Petrus verherrlichenden Märtyrerruhm ein anderer den Apostel Johannes auszeichnender Vorzug gegenübergestellt werden soll. War es der ausdrückliche Wille des Herrn, daß er bleiben sollte, bis er komme, so war er ebendamit jedes Anspruchs, welchen man in Beziehung auf den Märtyrertod an ihn machen konnte, überhoben, und er konnte auch solchen Aposteln, deren Name, wie der des Petrus, im höchsten Glanze des Märtyrerthums strahlte, nicht nachgesetzt werden. War er als der alle andern Apostel überlebende, zuletzt allein noch zurückgebliebene Jünger nur dazu noch da, um auf den Herrn zu warten, so war dieß die ihm bestimmte ganz eigenthümliche Auszeichnung, die ihn um so höher stellte, je weniger er

Die Unmöglichkeit dieser Annahme hat Strauß II. S. 301 f. evident gezeigt. Auffallen könnte, daß nur die Jünger nicht gewußt haben sollen, was hier Messianisches geschah. Es ist aber die der Stelle 2, 22. parallele Bemerkung des Evangelisten V. 16. so zu verstehen: Nach der Auferstehung Jesu wurde ihnen erst die messianische Beziehung des damals Geschehenen klar, weil sie es jetzt erst in seinem wahren Sinn auffassen lernten, jetzt erst einsahen, wie es zu nehmen sey, daß hier ebenso wenig an einen eigentlichen irdischen König zu denken sey, als 2, 19. an einen eigentlichen Tempel. Zur wahren Erkenntniß gelangt man also erst dann, wenn man alles Jüdische hinter sich hat, und es in seiner blos typischen Bedeutung aufzufassen weiß.

*) Vgl. S. 274 f.

ſie mit einem Andern theilte. Er war der Jünger, welcher als der auf die Zukunft des Herrn Wartende nicht ſterben ſollte; die Berichtigung, welche V. 23. in Hinſicht der über den Apoſtel Johannes gehenden Sage gegeben wird, weiſt nun zwar das οὐκ ἀποθνήσκειν als eine zu poſitive Deutung der Worte des Herrn zurück, aber ſie will dagegen auch nichts von einem wirklichen ἀποθνήσκειν wiſſen, es wird nicht geſagt, daß er wirklich geſtorben ſey, noch daß auch ihm zu ſterben beſtimmt geweſen ſey, er bleibt auch ſo der Jünger, von deſſen Tode niemand etwas zu ſagen weiß, niemand zu ſprechen wagt, in deſſen Namen, wie in deſſen Evangelium, der Tod im Leben aufgehoben iſt. Unſtreitig ſoll dieß der den Apoſtel Johannes ſelbſt dem Apoſtel Petrus gegenüber auszeichnende Vorzug ſeyn, und das Intereſſe, ihn auf dieſe Weiſe auszuzeichnen, konnten nur Solche haben, welche im Gegenſatz gegen die judenchriſtliche Partei, deren höchſte Auktorität der Apoſtel Petrus war, zum wenigſten dieſelbe Auktorität ihrem Apoſtel Johannes vindiciren wollten *). Da jedoch Kap. 21 nur als ein ſpäter hinzugekommener An-

*) Es geſchieht nicht ohne einen Seitenblick auf Anſprüche, welche in Betreff des Apoſtels Petrus gemacht wurden, wenn Jeſus 21, 21. auf die Frage des Petrus: κύριε, οὗτος (Johannes) δὲ τί; erwiedert: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σὺ ἀκολούθει μοι. Du haſt, ohne dich um einen Andern, der dir vorgezogen zu ſeyn ſcheint, zu bekümmern, mir zu folgen, nämlich in den Märtyrertod. Die Schwierigkeit, die man in der Stelle V. 18 u. 19 findet, indem man nicht weiß, ob das Ausſtrecken der Hände und das Gegürtetwerden von der Hülfloſigkeit des Alters zu verſtehen iſt, oder von der Feſſelung zum Kreuzestod, hebt ſich, wenn man bedenkt, daß in der Anſchauungsweiſe des Verfaſſers beides zuſammenfällt und in einander fließt, das natürliche Alter und der Märtyrertod. Bei einem Apoſtel, wie Petrus, kann das Leben nicht anders enden, als mit dem Märtyrertod. Wie der Lebenslauf eines Apoſtels ſonſt mit einem Aufgehen und Untergehen verglichen wird (einem ἀνατέλλειν und δῦναι vgl. Paſtoralbriefe S. 65), ſo theilt er ſich hier in die freie Jugend und das gebundene Alter, deſſen gleichſam natürliches Ende die Feſſelung zum Märtyrertode iſt. Auf den Märtyrertod bezieht ja der Evangeliſt ausdrücklich V. 19 das unmittelbar Vorangehende. Wenn nun Jeſus dem Apoſtel Petrus dieſe beiden Perioden ſeines apoſtoliſchen Lebenslaufes vor Augen ſtellt, ſo will er damit ſagen, ihm ſey beſtimmt, auf dieſe Weiſe ſeinen Lauf zu vollenden, und in der natürlichen Folge der Jugend und des Alters als Märtyrer zu ſterben. Dieß ſollte ſeine Beſtimmung ſeyn gegenüber der des Johannes, welcher bis zur Zukunft Jeſu bleiben, in keinem Falle als Märtyrer ſterben ſollte. Die „natürlichſte Erklärung,“ welche kürzlich Bleek von dieſer Stelle gegeben hat, iſt nur ein neues Muſter der

hang anzuſehen iſt, ſo ſehen wir zwar aus dieſer Parallele zwiſchen Johannes und Petrus, welches Intereſſe die auf der Grundlage des johanneiſchen Evangeliums ſtehende johanneiſche Partei hatte, auf das Evangelium ſelbſt aber ſcheint dieß keine Beziehung zu haben. Allein das Merkwürdige iſt, daß in dem letzten Kapitel dieſelbe Tendenz nur beſtimmter ausgeſprochen iſt, die ſich auch ſchon in mehreren Stellen des Evangeliums ſelbſt kaum verkennen läßt. Strauß *) hat zuerſt darauf aufmerkſam gemacht, daß das vierte Evangelium in dem Verhältniß, in welchem Petrus und Johannes zu einander erſcheinen, eine gewiſſe Abſichtlichkeit verrathe, daß es in mehreren Zügen ſich auf eigenthümliche Weiſe bemüht zeige, den Johannes dem Petrus wo nicht vorzuſetzen, doch an die Seite zu ſtellen. Wie das vierte Evangelium ſchon durch die ſtehende Benennung: ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπᾳ, oder ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, den Johannes, an welchen ohne allen Zweifel bei dieſer Bezeichnung allein gedacht werden kann, vor allen andern auf eine Weiſe auszeichnet, von welcher die Synoptiker, bei welchen vielmehr Petrus den unbeſtrittenen Primat behauptet, nicht das Geringſte wiſſen, ſo führte dieſes vertraute Verhältniß des Lieblingsjüngers zu Jeſus von ſelbſt Situationen herbei, bei welchen ſelbſt Petrus die Vermittlung des Johannes nöthig hatte, wie er namentlich 13, 24. nur durch Johannes erfahren konnte, wen Jeſus mit ſeinem Worte vom bevorſtehenden Verrath gemeint habe. So unzweideutig muß alſo hier Petrus ſelbſt ſein minder nahes Verhältniß zu Jeſus anerkennen. Nur ein äußerer Vortheil iſt es zwar, wie Strauß bemerkt, und ohne Beziehung auf ein näheres Verhältniß zu Jeſu, daß nach dem einzigen vierten Evangelium Johannes es iſt, der als γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ dem Petrus bei dem Verhöre Jeſu den Zutritt in den hoheprieſterlichen Pallaſt verſchafft, 18, 15 f., womit aber ſogleich das zuſammenhängt, daß die Synoptiker überhaupt nur dem Petrus, nicht ebenſo dem Johannes, den Eifer zuſchreiben, der ihn antrieb, dem gefangenen Meiſter zu folgen.

vielfachen Mißverſtändniſſe des johanneiſchen Evangeliums. Der Herr ſoll der ἄλλος ſeyn, der ihn ζώσει und derſelbe, zu dem er im Bewußtſeyn eigener Schwachheit und Hülfsbedürftigkeit, aber nicht blos aus Altersſchwäche die Hände ausſtrecken werde. Jeſus wolle durch dieſen Ausſpruch dem Jünger bemerklich machen, daß er für ſeine ſpätern Jahre die Richtung ſeiner Thätigkeit und die Ausrüſtung mit den dazu erforderlichen Kräften von einem Andern und Höhern werde zu erwarten haben — wie wenn Petrus als Apoſtel die Richtung ſeiner Thätigkeit erſt für ſeine ſpätern Jahre und nicht von Anfang an, ſeit er Apoſtel war, von dem Herrn zu erhalten gehabt hätte!

*) L. J. I. 623 f. vgl. II. S. 631 f.

Ebendahin gehört der gleichfalls von Strauß bemerkte Umſtand, daß das vierte Evangelium den Johannes unter das Kreuz Jeſu ſtellt, wo bei den Synoptikern keiner der Jünger erſcheint, und daß es ihn daſelbſt in ein Verhältniß zur Mutter Jeſu treten läßt, von welchem jene nichts melden, 19, 26 f. Eine ſolche Auszeichnung konnte nur die Folge des vertrauten Verhältniſſes ſeyn, in welchem Johannes zu Jeſus ſtand, aber auch abgeſehen von dieſem Verhältniß iſt überall, wo es Gelegenheit gibt, die beiden Jünger zuſammenzuſtellen, das Beſtreben ſichtbar, den Johannes gegen Petrus wenigſtens nicht zurückſtehen zu laſſen. Am auffallendſten geht der Verfaſſer des Evangeliums dieſem Rivalitätsverhältniß in der Erzählung 20, 2 f. nach, in welcher jedem von beiden immer wieder etwas beigelegt wird, was das Eine mit dem Andern ausgleichen ſoll. Beide Jünger gehen mit einander zum Grabe, und halten zuerſt gleichen Schritt *), Johannes aber lief ſodann voraus, ſchneller als Petrus, und kam zuerſt an das Grab, in welchem er, ſich hineinbückend, die Tücher liegen ſah, ohne jedoch hineinzugehen. Petrus dagegen, welcher zwar erſt nach Johannes kam, ging auch in das Grab hinein, und beſichtigte die Tücher genauer, indem er auch wahrnahm, daß das Kopftuch nicht bei den übrigen Grabtüchern lag, ſondern wie abſichtlich an einen beſondern Ort hingelegt war. Dann erſt ging auch der andere Jünger, welcher zuerſt an das Grab gekommen war, in daſſelbe hinein, er that alſo hiemit nur, was zuvor ſchon Petrus gethan hatte, aber dafür wird nur von ihm, nicht von Petrus geſagt, daß er in Folge dieſes Sehens, wie ja überhaupt damals der Glaube der Jünger noch ein des Sehens bedürftiger, kein wiſſender war, geglaubt habe **). Auf ähnliche Weiſe verhält es ſich 21, 3 f., nur iſt hier Petrus nach ſeiner ſonſtigen Weiſe der raſchere, welcher ſich ſogleich, als er hörte, daß der Herr in der Nähe ſey, in den See ſtürzte und auf ihn zueilte, Johannes aber war es, welcher den Herrn zuerſt erkannt, und daß er es ſey, dem Petrus geſagt hatte. Es werden zwar, wie Strauß bemerkt, von Petrus ſeine Vorzüge, wie der ehrende Beiname, den ihm Jeſus gab (1, 43), und ſein glaubensvolles Bekenntniß (6, 68 f.) im vierten Evangelium ſo wenig verſchwiegen, als in den ſynoptiſchen ſeine Schwächen und die ihm deßhalb

*) Ἔτρεχον οἱ δύο ὁμοῦ heißt es, nach dem ſchon geſagt iſt, ἤρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον.

**) Die Stelle Joh. 20, 4. 5. gehört auch unter diejenigen, in welchen unſer Evangeliſt ſich ganz beſonders an das Evangelium des Lucas anſchließt. Man vgl. Luc. 24, 12. aber Lucas ſpricht nur von Petrus, ohne von Johannes etwas zu ſagen.

von Jesu ertheilten Rügen, wenn man aber alles zusammennehmen will, was sich auf dieses eigene Verhältniß der beiden Jünger zu einander bezieht, so gehört auch noch dieß dazu, daß dem Petrus auch noch das Eine und das Andere zugeschrieben wird, was ihn, den sonst an der Spitze der Jünger Stehenden, nicht gerade in einem sehr günstigen Licht erscheinen läßt, während es doch nur Johannes als Verfasser des vierten Evangeliums ist, welcher davon weiß, bei den Synoptikern aber sich nichts darüber findet. Wie auffallend ist es, daß zwar die sämmtlichen Evangelisten darin zusammenstimmen, bei der Gefangennehmung Jesu habe einer seiner Anhänger das Schwert gezogen, und dem Knechte des Hohepriesters ein Ohr abgehauen, aber nur der vierte Evangelist diese von Jesu mißbilligte Handlung als eine That des Petrus bemerklich macht? Und zwar wird dieselbe nicht blos 18, 10 f. erzählt, sondern der Evangelist kommt auch aus Veranlassung der von ihm genau erzählten drei Verläugnungsakte des Petrus auf sie zurück, um sie als eine Motivirung zu gebrauchen, welche in dem Zusammenhang, in welchem sie steht, wie Strauß richtig bemerkt, so künstlich und gemacht klingt, daß man in ihr nur die Absicht sehen kann, die Beziehung jenes Schwertstreiches auf Petrus recht fest in die Erzählung zu verweben, V. 26 f. Die Weigerung des Petrus 13, 8., sich die Füße von Jesu waschen zu lassen, gibt zwar ein schönes Zeugniß seiner Ergebenheit gegen Jesus, aber er zeigt dabei auch keine sehr große Fähigkeit, den tieferen Sinn dieser Handlung Jesu richtig zu verstehen. Ebenso wenig konnte es in seinem Interesse seyn, daß 21, 15 f. seine dreimalige Verläugnung durch die zweifelnde dreimalige Frage Jesu auf eine für ihn so schmerzliche Weise wieder in Erinnerung gebracht wurde. Wollten wir in allem diesem nur Berichtigungen und Ergänzungen der synoptischen Erzählung sehen, so müßte unser Evangelium auch sonst in einem solchen Verhältniß zu den synoptischen stehen. Wie unwahrscheinlich ist aber auch an sich schon, daß alle diese den Petrus und Johannes betreffenden Züge aus der synoptischen Tradition völlig verschwunden seyn sollen! Sollte denn wirklich derselben das so eigenthümliche Verhältniß des Lieblingsjüngers zu Jesus so unwichtig gewesen seyn, daß sie auch nicht eine Andeutung davon geben wollte? Und doch, wie kann man im Zweifel darüber seyn, wenn Johannes als Verfasser des Evangeliums es selbst bezeugt? Aber nur um so mehr fragt sich, ob er es wirklich ist? Wie es sich jedoch damit verhalten mag, die Absichtlichkeit, mit welcher das Verhältniß dieser beiden Jünger zu einander in unserm Evangelium behandelt wird, bleibt dieselbe, und der Grund hievon

kann nur in den geſchichtlichen Verhältniſſen der Zeit liegen, in welche die Entſtehung des Evangeliums fällt, in der hohen Auktorität, welche der Apoſtel Petrus bei einem ſo großen Theile der chriſtlichen Gemeinden hatte. Denn was müſſen wir uns als den eigentlichen Zweck des johanneiſchen Evangeliums denken, wer auch der Verfaſſer deſſelben ſeyn mag? Doch wohl nur dieß, dieſe beſtimmte Form des chriſtlichen Bewußtſeyns, welche im johanneiſchen Evangelium ausgeprägt iſt, zu ihrer Anerkennung zu bringen. Wie konnte aber dieß anders geſchehen, als im Gegenſatz gegen die herrſchenden Richtungen, die ſchon vorhandenen Formen des chriſtlichen Bewußtſeyns, welche im Allgemeinen die pauliniſche und petriniſche waren, über welche ſich zu ſtellen die nothwendige Tendenz eines Evangeliums ſeyn mußte, in welchem ſich das Princip des chriſtlichen Bewußtſeyns ſo entſchieden in ſeiner abſoluten Bedeutung geltend macht. Was iſt denn der am Buſen des Herrn liegende Lieblingsjünger, der Vertraute ſeiner innerſten Gedanken, welchem gegenüber ſelbſt Petrus dem Herrn noch fern ſteht, was iſt er anders als eben der Träger der in ſeinem Evangelium ausgeſprochenen Form des chriſtlichen Bewußtſeyns, der abſoluten Idee des Chriſtenthums, wie ſie in der johanneiſchen Lehre von der Perſon Chriſti auf ihren adäquaten Begriff und Ausdruck gebracht iſt? Wie kann es daher befremden, daß ſich auch in der Stellung, in welcher in unſerm Evangelium Petrus und Johannes zu einander erſcheinen, die hohe Bedeutung zu erkennen gibt, mit welcher die johanneiſche Form des chriſtlichen Bewußtſeyns in die geſchichtlichen Verhältniſſe der Zeit einzugreifen ſich berufen fühlte?

Da Petrus der Repräſentant der zwölf Apoſtel iſt, ſo läßt ſich ſchon an der Stellung, die der Evangeliſt ſich zu Petrus gibt, das Verhältniß erkennen, in das er ſich zu den Apoſteln ſetzt. Doch verdient dieß noch etwas näher betrachtet zu werden, um das zuvor Bemerkte noch mehr in's Licht zu ſetzen. Ein Gegenſatz, ein feindliches polemiſches Verhältniß, wie wir es bei Lucas finden werden, zeigt ſich zwar hier nirgends, um ſo mehr aber ſtellt der Evangeliſt die ganze Stufe der Erkenntniß und der geiſtigen Fähigkeit, auf welcher die Apoſtel ſtanden, während des ganzen Lebens Jeſu, als eine ſo niedrige und unvollkommene dar, daß ſie unendlich weit abſteht von dem Standpunkt, von welchem aus er auf dieſe frühere Periode zurückſieht. Es gehören hieher die Stellen, in welchen der Evangeliſt ſelbſt ausdrücklich bemerkt, daß die Jünger den wahren und eigentlichen Sinn der Reden und Handlungen Jeſu anfangs gar nicht verſtanden haben, ſondern erſt nachher,

erſt nach ſeinem Tode und ſeiner Auferſtehung. Man vgl. 2, 23. Erſt nach ſeiner Auferſtehung erinnerten ſich die Jünger des Ausſpruchs V. 19, und verſtanden jetzt erſt, was er ſagen wollte, und glaubten nun der Schrift und dem Worte Jeſu. Ebenſo verſtanden die Jünger 12, 16. anfangs die meſſianiſche Beziehung deſſen nicht, was beim Einzug Jeſu in Jeruſalem geſchah, ſondern erſt nach ſeiner Verherrlichung, *τότε ἐμνήσθησαν*, heißt es auch hier, *ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ᾽ αὐτῷ γεγραμμένα, καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.* Von den zahlreichen Mißverſtändniſſen der Worte Jeſu, den oft ſo ungeſchickten Fragen, die an ihn gemacht wurden, wie viele kommen auf die Rechnung der Jünger! Man vgl. 4, 31 f. 5, 5 f. 11, 8 f. 16. Beſonders enthalten die letzten Reden Jeſu an die Jünger viele Beweiſe davon, wie wenig ſie noch ſeinen Sinn zu faſſen vermochten, und der Evangeliſt ſcheint es ſogar darauf abgeſehen zu haben, dieſe ihre geiſtige Unfähigkeit recht anſchaulich zu machen. Wie ahnungslos iſt die Frage des Thomas, 14, 5., wie unbegreiflich die Forderung, welche Philippus macht, V. 8, wie demüthigend für die Jünger überhaupt die Erwiederung Jeſu: *τοσοῦτον χρόνον μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι, καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε;* V. 9! Man vgl. 14, 22. 16, 17. 29. In einem noch ſo unvollkommenen Zuſtand ihres geiſtigen Lebens mußten ſich aber die Jünger damals noch ſchon deßwegen befinden, weil ſie den Geiſt noch nicht empfangen hatten, der Geiſt überhaupt erſt nach der Verherrlichung Jeſu kommen konnte, 7, 39. Darum geht nun auch die ganze Tendenz der Abſchiedsreden dahin, auf einen Zeitpunkt hinzuweiſen, in welchem der den Jüngern ertheilte Geiſt ſie auf eine ganz andere Stufe der Erkenntniß und des geiſtigen Bewußtſeyns überhaupt erhoben haben werde. Je größer aber der Unterſchied zwiſchen dieſer ſpätern und jener frühern Periode iſt, je mehr alles dasjenige, was das chriſtliche Bewußtſeyn auf dieſen hohen Standpunkt erhebt, einer über das irdiſche Leben Jeſu hinausliegenden Periode angehört, um ſo ferner ſteht der Evangeliſt jener judaiſtiſchen Anſicht, welche die ganze Befähigung zum Apoſtelamt nur an das irdiſche Leben Jeſu und an das leibliche Zuſammenſeyn der Jünger mit dem noch unmittelbar gegenwärtigen Herrn geknüpft wiſſen wollte. Der Judaismus hält ſich an das Perſönliche, an einzelne Individuen, als Träger des Ganzen, an die Apoſtel und unter dieſen ſelbſt vorzugsweiſe an den Apoſtel Petrus. Aus dem Gegenſatz gegen dieſe Anſicht entſpringt bei unſerm Evangeliſten jene leiſe Ironie gegen den Apoſtel Petrus. Ihm ſteht über dem Perſönlichen auch in den Apoſteln der Geiſt als das allgemeine Princip des chriſtlichen Glaubens und Lebens, und je größer

die Fülle des geiſtigen Lebens iſt, die aus dieſem erſt nach dem Hingang Jeſu wirkſam gewordenen Princip in der chriſtlichen Gemeinſchaft ſich ſchon entwickelt hat, um ſo mehr treten die Apoſtel in den Hintergrund zurück, denn den Geiſt ſollten die Glaubenden überhaupt empfangen, 7, 39., und es iſt daher ſchon in den Abſchiedsreden zu ſehen, wie der Begriff der Apoſtel in den weitern Begriff der Jünger übergeht (ſofern das Meiſte in dieſen Reden auf die Letztern ebenſo gut paßt als auf die Erſtern). In dieſer Hinſicht darf hier auch noch darauf aufmerkſam gemacht werden, daß der ſolenne Name Ἀπόστολοι in dieſem Evangelium nie vorkommt, und die Zwölf nur da genannt werden, wo ſich an ihren Namen etwas anhängt, was keine ſehr hohe Vorſtellung von ihnen erwecken kann. So fragt Jeſus 6, 67. die Zwölf, ob nicht auch ſie von ihm hinweggehen wollen, und ſo rühmlich das Bekenntniß des Petrus iſt, ſo wird doch hier gerade vom Evangeliſten bemerkt, einer der Zwölf ſey Judas, der Verräther, geweſen. Auch Thomas wird bei der für ſeinen Unglauben ſo charakteriſtiſchen Scene als εἷς ἐκ τῶν δώδεκα aufgeführt, 20, 24. Nehmen wir alles dieß zuſammen, ſo können wir in dem Evangeliſten nur einen Schriftſteller ſehen, welcher jenem älteſten Kreiſe des Judaismus ſchon ferner ſteht.

4. Der Verfaſſer des Evangeliums.

Die Frage nach dem Verfaſſer des Evangeliums läßt ſich nun nicht weiter abweiſen und hinausſchieben. Entſchieden iſt ſie nämlich auch ſo noch nicht, ſo vieles auch in der bisherigen Unterſuchung ſchon ihre Beantwortung zu enthalten ſcheint. Denn warum ſoll es für ſchlechthin unmöglich gehalten werden, daß ein Apoſtel, und namentlich der Apoſtel Johannes ein Evangelium von einem ſolchen Charakter, wie der an unſerm Evangelium nachgewieſene iſt, geſchrieben habe? Das Evangelium hängt, wie gezeigt worden iſt, ſeinem ganzen Inhalt nach an einer beſtimmten Idee, aus dieſer Grundidee heraus hat es ſich entwickelt und auf dieſe eigenthümliche Weiſe geſtaltet. Warum hätte dieſe Idee nicht auch in einem Apoſtel entſtehen können, beſonders wenn er, wie dieß die kirchliche Sage von dem Apoſtel Johannes meldet, noch eine längere Periode der Entwicklung der chriſtlichen Kirche erlebte? Vorauszuſetzen wäre dabei nur, was ſich pſychologiſch wohl begreifen läßt, daß die Idee im Geiſte des Apoſtels eine ſolche Macht gewann, daß ſich ihr der ganze geſchichtliche Inhalt der evangeliſchen Geſchichte unterordnete, und im Grunde zu einem bloßen Reflex der Idee wurde. Man müßte ſich die geiſtige

Individualität des Apoſtels überhaupt als eine ſolche denken, welche in demſelben Grade, in welchem ſie einer myſtiſch-ſpekulativen Anſchauungsweiſe zugekehrt war, um ſo weniger einen, auf das Aeußere gerichteten, ſtreng geſchichtlichen Sinn hatte. So konnte es geſchehen, daß ihr, je mehr ſie im Bewußtſeyn der Idee lebte, um ſo mehr die geſchichtlichen Unterſchiede aus dem Auge entſchwanden, daß ſie in dem ſucceſſiven Werden der Geſchichte nur das immanente Seyn der mit ſich ſelbſt identiſchen Idee anſchaute, und wie dieß beſonders die in den johanneiſchen Reden vorherrſchende Anſchauungsweiſe iſt (man denke z. B. an das wiederholte ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστι, und an Stellen, wie 11, 25. ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή), das Vergangene und Künftige zugleich die Bedeutung der Gegenwart erhielt. Wenn man ſich daher unſer Evangelium aus irgend welchen Gründen nur als eine Schrift des Apoſtels Johannes denken zu können glaubt, ſo iſt die bisher entwickelte Anſicht von der Compoſition und dem Charakter des Evangeliums kein abſolutes Hinderniß dieſer Annahme: ſobald man nun die aus der hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchung ſich ergebenden Reſultate, daß das Evangelium dieſen beſtimmten Charakter an ſich trägt, zu den ſynoptiſchen Evangelien in einem ſolchen Verhältniß ſteht, wie gezeigt worden iſt, überhaupt nicht als eine geſchichtliche, ſondern nur als eine ideelle Darſtellung anzuſehen iſt, unangefochten ſtehen läßt, mag es als ein johanneiſches im eigentlichen Sinn gelten. Und wenn man auch in allen die hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit und Glaubwürdigkeit betreffenden Fragen nur auf die Seite der Synoptiker treten kann, warum ſollte es ſchlechthin unmöglich ſeyn, in einem Punkte wenigſtens, in welchem man freilich die Verſicherung des apoſtoliſchen Verfaſſers nicht fallen laſſen kann, ohne mit ihr auch ſeine apoſtoliſche Würde fallen zu laſſen, daß er nämlich als der Lieblingsjünger Jeſu in dieſem eigenthümlichen, von ihm ſelbſt bezeugten, den Synoptikern aber, wie es ſcheint, unbekannten Verhältniß zu ihm ſtand, hierin wenigſtens gegen die Synoptiker ihm Recht zu geben? Die Möglichkeit der Annahme, daß der Apoſtel Johannes der Verfaſſer des nach ſeinem Namen benannten Evangeliums iſt, ſoll demnach durch alles Bisherige nicht gerade ausgeſchloſſen ſeyn, aber man überſehe nicht, was hiemit geſagt wird, daß es nämlich nur die rein abſtrakte Möglichkeit iſt, die man zugibt, die aber von ſelbſt die weitere Frage in ſich ſchließt, ob das an ſich Mögliche auch das Wahrſcheinliche, in den gegebenen Verhältniſſen hinlänglich Begründete iſt? Iſt es nun ſchon nach dem Bisherigen, wenn auch an ſich möglich, doch keineswegs wahrſcheinlich, daß einem apoſtoliſchen Verfaſſer des Evangeliums das Selbſt-

belebte und Selbsterfahrene über einer Idee, die er in sich aufgenommen hatte, sosehr in den Hintergrund seines Bewußtseyns zurücktrat, daß er da, wo er als Augenzeuge spricht, sich von den Berichten Anderer abhängig machte, welche zum Theil nicht einmal Augenzeugen waren, daß er es überhaupt mit dem Widerspruch so leicht nahm, in welchen er sich durch seine Darstellung zu andern evangelischen Schriftstellern setzte, deren historische Glaubwürdigkeit nicht nur nicht in Anspruch genommen werden konnte, sondern auch längst mehr oder minder anerkannt war, so ist nun eben diese Frage nach der Wahrscheinlichkeit des Verfassers mit Rücksicht auf die Person des Apostels Johannes, wie sie uns aus der evangelischen Geschichte und andern Data bekannt ist, weiter zu untersuchen.

Ueber den Apostel Johannes haben wir in den Schriften des N. T. ein Datum, das für die Frage, mit welcher Wahrscheinlichkeit er als der Verfasser unsers Evangeliums anzusehen ist, von großer Wichtigkeit zu seyn scheint. In dem Briefe an die Galater, 2, 9. sehen wir ihn mit Jakobus und Petrus als Apostel der Beschneidung auf der dem Apostel Paulus entgegengesetzten Seite stehen. Er theilte demnach damals mit Jakobus, Petrus und den ältern Aposteln ganz die Ansicht, daß, wenn auch der Wirksamkeit des Apostels Paulus unter den Heiden kein Hinderniß in den Weg zu legen sey, doch sie, die Judenapostel, den Beruf nicht haben, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen. Es setzt dieß überhaupt eine Ansicht von dem Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum voraus, welche in einem sehr entschiedenen Gegensatz zu der im Evangelium ausgesprochenen steht. Denn wie konnte ein Apostel die Ueberzeugung haben, daß auch die Heiden zur Theilnahme am messianischen Heil berechtigt und befähigt seyen, ohne selbst auch für diesen Zweck thätig zu seyn, und diese Thätigkeit für seinen apostolischen Beruf zu halten *)? Diese Ueberzeugung hatte also damals der Apostel Jo-

*) Diese Consequenz nennt Bleek Beitr. S. 255 seltsam. „Es müßte dann auch gegenwärtig jeder Geistliche und Theologe, welcher an den Missionen unter den Heiden lebendigen Theil nimmt, und dieselben als ein heilsames und Gott gefälliges Werk betrachtet, die Pflicht fühlen, selbst als Missionar zu wirken.“ Warum denn nicht, wenn es ein in so hohem Grade heilsames und gottgefälliges Werk ist? Nur könnte freilich noch die Frage entstehen, ob das jetzige Missionswesen so geradezu mit den apostolischen identificirt werden darf. In demselben Zusammenhang argumentirt Bleek weiter so: „Besonders aber bei der innerlichen Richtung des johanneischen Gemüthes müssen wir es sehr begreiflich finden, daß so große Freude er gewiß auch über die Ausbreitung des Evange-

hannes so wenig als die übrigen Apostel, indem sie ja nur deßwegen, weil sie sich anders mit dem Apostel Paulus nicht vergleichen konnten, es ihm überlassen wollten, zu den Heiden zu gehen. Und doch sollte schon damals der Lieblingsjünger des Herrn, der Vertraute seiner Gedanken, der durch Geistesverwandtschaft so nahe mit ihm Verbundene, der tiefer als irgend ein anderer Jünger in den wahren Sinn seiner Lehre einzudringen, und das Göttliche, das in ihm war, zu fassen und zu verstehen wußte, wenn es sich mit dem Vorfall mit den Hellenen wirklich so verhielt, wie wir 12, 20. berichtet lesen, mit seinem Herrn und Meister auch die Freude getheilt haben, welche er mit einer so lebhaften Bewegung seines Innern in dem Gedanken empfand, daß die Hellenen schon jetzt mit der Empfänglichkeit für das messianische Heil zur Theilnahme an demselben herbeikommen. Welcher große Abstand, ja welcher Widerspruch ist zwischen den beiden Scenen Joh. 12, 20. und Gal. 2, 9., und wie tief steht der noch dem Jakobus und Petrus als Apostel der Beschneidung beigesellte Johannes unter jenem Johannes, welcher selbst schon über den paulinischen Standpunkt hinausgeschritten ist! Man stelle sich nur vor, wie frei sich der Verfasser des Evangeliums von allen Banden des Judenthums gemacht hat, wie weit er es schon hinter sich hat, wie er nur in dem Glauben der heidnischen Welt den Ersatz für den Unglauben der Juden sucht, um es recht zu begreifen, wie schwierig es ist, in ihm jenen ἀπόστολος περιτομῆς wieder zu erkennen. Aber freilich, warum sollte nicht in der zwischen jene beiliums in der Heidenwelt hatte, doch er selbst das Land seiner Heimath und den apostolischen Kreis zu Jerusalem nicht verlassen hat, bis er sich dazu wohl durch äusserliche Umstände veranlaßt fand. Eben aus dieser mehr innerlichen Richtung des Gemüths erklärt es sich, daß die Seiten in der Person des Herrn, welche Johannes ganz besonders in sich aufgenommen, und die Classen von Reden, welche sich ihm am tiefsten eingeprägt hatten, nicht etwa durch wiederholte Mittheilungen von seiner Seite schon vor der Abfassung seines Evangeliums gleichzeitig mit den Reden anderer Art, wie sie uns vorzugsweise in den synoptischen Evangelien gegeben werden, in der Kirche allgemein verbreitet worden sind." Welche Logik auch hier. Woher wissen wir denn etwas von der innerlichen Richtung des johanneischen Gemüthes? Doch nur aus dem Evangelium, das seinen Namen trägt. Ob er aber auch wirklich der Verfasser dieses Evangeliums ist, ist ja eben die Frage, die erst beantwortet werden muß. In diesem Cirkel, den johanneischen Ursprung aus dem johanneischen Charakter zu beweisen, und bei dem johanneischen Charakter, den es doch nur von Johannes haben kann, den johanneischen Ursprung vorauszusetzen, treibt man sich so ahnungslos fort und fort umher!

den Zeitpunkte fallenden Periode, welche wir uns als eine längere, mehrere Decennien umfassende, zu denken haben, nicht ein ähnlicher geistiger Proceß vor sich gegangen seyn, wie derjenige war, welcher den Apostel Paulus so schnell über alle Traditionen des Judenthums hinausgehoben und auf einen ganz entgegengesetzten Standpunkt gestellt hatte? Diese Annahme bleibt allerdings möglich, nur haben wir von allen jenen Judenaposteln keinen sichern Beweis dafür, daß sie sich je über den Standpunkt erhoben haben, auf welchem wir sie Gal. 2, 7. f. erblicken, haben vielmehr alle Ursache zu vermuthen, daß sie nie etwas anderes waren, als was sie damals waren, ἀπόστολοι περιτομῆς. Hätte nun auch der Apostel Johannes eine Ausnahme gemacht, so sollte doch der geistige Proceß, ohne welchen eine solche Umänderung der ganzen religiösen Ansicht nicht erfolgt seyn konnte, irgend eine Spur zurückgelassen haben, aber der ruhige, klare, mit sich harmonische, in so sicherem Selbstbewußtseyn frei über den Gegensätzen stehende Geist des Verfassers des Evangeliums, welcher ja überhaupt auf dem geistigen Gebiet nirgends einen erst werdenden Proceß, sondern überall nur an sich seyende Verhältnisse sehen will, weist nicht auf eine Natur hin, welche, wie die des Apostels Paulus, erst durch Gegensätze und Kämpfe das errungen hatte, was ihr höchstes geistiges Eigenthum war. Wie wir auf diese Weise in dem Verfasser des Evangeliums keinen ἀπόστολος περιτομῆς, nicht einmal einen einst gewesenen, voraussetzen können, so können wir ihn auch nicht für einen geborenen Juden, einen mit den Lokalitäten und Verhältnissen Palästina's so genau bekannten Schriftsteller halten, wie der Apostel Johannes seyn mußte, zumal, wenn es ihm auch nicht an solchen Verbindungen in Jerusalem fehlte, wie die 18, 15. erwähnte ist. Wie stimmt mit der genauen Ortskenntniß, die der Apostel Johannes gehabt haben muß, oder mit der Voraussetzung eines in Palästina sich heimisch wissenden und in der eigenen Erinnerung an die Lokalitäten der selbsterlebten Ereignisse schreibenden Schriftstellers zusammen, daß 1, 28. ein Bethanien am Jordan genannt ist, das aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht existirte? Wie apokryphisch lautet 5, 2., auch wenn wir die zweifelhaften Worte V. 4. nicht besonders urgiren, die Beschreibung des Teichs Bethesda, von welchem ungeachtet seiner wunderbaren Heilkraft weder bei Josephus noch einem andern Schriftsteller irgend eine Kunde sich findet? Wie wenig möchte selbst 9, 7. der Teich Siloah, welcher dem Verfasser nur wegen seines berühmten, zu einer symbolischen Deutung Gelegenheit gebenden Namens, und zur Parallele mit 5, 2. so merkwürdig zu seyn scheint, aus eigener lokaler Anschauung heraus

genannt seyn! Die Lokalitäten, in welche uns der Verfasser versetzt, machen uns mit ihren vagen, ungewöhnlichen, wie es scheint, zum Theil mit Rücksicht auf ihre Wortbedeutung gewählten Namen, nicht den Eindruck eines in ihnen heimischen Schriftstellers. Am wenigsten zeigt sich jedoch der Verfasser als einen mit den Institutionen des jüdischen Staates bekannten Schriftsteller, wenn er den Hohepriester Kaiaphas zweimal 11, 51. und 18, 13. den ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου nennt. Auch über diesen Punkt gehen die Ausleger mit zu großer Leichtigkeit hinweg, und haben eine zu gute Meinung von dem Verfasser, wenn sie bei ihm wegen seiner sonstigen Kenntniß von jüdischen Dingen den Irrthum nicht vermuthen wollen, auf welchen seinen Worten nach geschlossen werden zu müssen scheint. Da aus Josephus Archäol. 18. 2, 2. und 4, 3. deutlich hervorgehe, daß Kaiaphas das hohepriesterliche Amt zehen Jahre hinter einander von 25 — 36 verwaltete, also während der ganzen Lehrzeit Jesu, so könne Johannes, wenn er dieß wußte, mit ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου nicht gemeint haben, das hohepriesterliche Amt habe damals jährlich unter Hannas und Kaiaphas gewechselt *). Gewiß konnte er dieses Irrige nicht meinen, wenn er jenes Richtige wußte, ob er es aber wußte,

*) Lücke II. S. 484. Den falschen Schluß, welchen Lücke schon in der zweiten Ausgabe seines Commentars II. S. 404 zu der Stelle 11, 51. machte, hat Strauß L. J. II. S. 401. 3. A. nachgewiesen, und bemerkt, da das Zutageliegen jener Meinung in den Worten des Evangelisten sicherer sey, als daß dessen Verfasser Johannes gewesen, so kehre sich der Schluß vielmehr in den entgegengesetzten um: da das vierte Evangelium hier eine Vorstellung von der Dauer des Hohepriesteramts entweder überhaupt oder wenigstens der Amtsführung des Kaiaphas zeige, die man in Palästina nicht haben konnte, so werde dadurch höchst unwahrscheinlich, daß der Verfasser ein Palästinenser gewesen sey. Demungeachtet macht Lücke auch in der neuen Ausgabe seines Commentars ganz sorglos wieder denselben falschen Schluß. Bleeks (Beitr. S. 257.) Versicherung, daß gerade unserem Evangelisten die Verhältnisse, worin zu der Zeit Kaiaphas und Hannas zum Hohepriesterthume standen, unverkennbar genau bekannt waren, und klarer vor Augen standen, als den Verfassern der synoptischen Evangelien, ist, wie jeder sieht, ebenso nichtssagend, als Ebrard's (auf welchen Bleek sich beruft) völlig unberechtigte Behauptung, jene Stellen bei Joh. und Apg. 4, 5. f. seyen im strengern Sinne zu nehmen, und als specielle Nachrichten anzusehen, die von den neutestamentlichen Autoren gelegentlich gegeben wurden, während Josephus das Detail der Hohepriestersuccession nicht so speciell verfolgt habe (das Evang. Joh. S. 74 f.), d. h. jene Stellen sind, ungeachtet sie sich durch Josephus nicht bestätigen lassen, eben doch als historische Data anzusehen!

iſt ja eben die Frage, die wir uns nur aus ſeinen eigenen Worten mit genauer Erwägung derſelben beantworten können. Sagt man nun auch, wie Lücke und de Wette die Sache in's Reine zu bringen ſuchen, Johannes verſtehe unter dem ἐνιαυτὸς ἐκεῖνος das Todesjahr des Erlöſers, und mache für ſeine griechiſchen Leſer, denen nichts daran lag, zu wiſſen, ob Kaiaphas das Amt nach Recht und Regel und wie lange er es bekleidete, zum Verſtändniß der ganzen Erzählung die Bemerkung, daß Kaiaphas gerade in dem denkwürdigen Jahre als Hoheprieſter an der Spitze des Synedriums ſtand, ſo muß doch auch dabei wieder vorausgeſetzt werden, daß Kaiaphas eben nur in jenem denkwürdigen Jahr Hoheprieſter war, ſonſt hätte ja die Zeitbeſtimmung gar keinen Sinn, denn wie hätte der Verfaſſer dazu kommen ſollen, den Kaiaphas als Hoheprieſter jenes Jahrs zu bezeichnen, wenn er nicht der Meinung war, ſein Hoheprieſterthum habe ſich, wie das Hoheprieſterthum überhaupt, nach dem Jahreswechſel gerichtet? Offenbar war es dem Verfaſſer darum zu thun, recht beſtimmt zu ſagen, Kaiaphas ſey damals der regierende, in voller Amtsgewalt funktionirende Hoheprieſter geweſen; hätte er nun ohne nähere Beziehung auf die Dauer des hoheprieſterlichen Amts, nur um überhaupt die Zeit zu bezeichnen, in welche jene Begebenheit fiel, von dem ἐνιαυτὸς ἐκεῖνος geſprochen, ſo hätte er ebenſo gut auch die Beſtimmung hinzufügen können, es ſey Kaiſer jenes Jahres Tiberius, oder Prokurator jenes Jahres Pontius Pilatus geweſen, was gewiß nur als höchſt unpaſſend erſcheinen kann. Es bleiben daher die beiden Stellen ein ſehr beſtimmter Beweis, daß der Verfaſſer des Evangeliums kein paläſtinenſiſcher Schriftſteller, am wenigſten ein γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ 18, 15. geweſen ſeyn kann. Auf die Meinung, daß das Hoheprieſterthum jährlich gewechſelt habe, daß damals, wie er ohne Zweifel meinte, Hannas und Kaiaphas abwechſelnd Hoheprieſter geweſen ſeyen, konnte er nur dadurch kommen, daß in der evangeliſchen Geſchichte überhaupt von Hoheprieſtern in der Mehrzahl die Rede iſt, daß Luc. 3, 2. Hannas und Kaiaphas als im Hoheprieſterthum eng verbunden neben einander genannt ſind (ἐπὶ ἀρχιερέως Ἅννα καὶ Καϊάφα), und daß er, wenn er auch ſchon mit der Apoſtelgeſchichte bekannt war, was an ſich nicht unmöglich iſt, 4, 6, im nächſten Jahre nach dem Todesjahre Jeſu den Hannas neben Kaiaphas als Hoheprieſter bezeichnet fand (obgleich auch dieß nur ein Irrthum iſt).

Schon dieſe Data müſſen uns, wenn wir, ohne noch auf die äuſſern Zeugniſſe Rückſicht zu nehmen, die Wahrſcheinlichkeit, ob der Apoſtel Johannes Verfaſſer des ſeinen Namen führenden Evangeliums ſey, nur aus dem

Inhalt des Evangeliums selbst beurtheilen, die Sache als zweifelhaft erscheinen lassen. Noch größeres Gewicht erhält aber der Zweifel, wenn wir weiter gehen, und geschichtliche Data in Erwägung ziehen, welche mit der Voraussetzung, daß der Apostel Johannes Verfasser unsers Evangeliums sey, im offenbarsten Widerspruch stehen. Data dieser Art sind die Differenz über das Pascha, wie sie im zweiten Jahrhundert zur Sprache kam, und die Apokalypse.

Die Geschichte der Paschastreitigkeiten im zweiten Jahrhundert enthält ein für unsere Frage sehr wichtiges Moment *), nur bedarf dasselbe, da bei der Dürftigkeit der Nachrichten auch nach den neuern Untersuchungen Manches noch dunkel ist, und immer wieder verschieden aufgefaßt wird, einer näheren Erörterung. Gewiß ist, daß die kleinasiatischen Gemeinden in ihrer Feier des Pascha, der jüdischen Sitte gemäß, sich nach dem vierzehenten Nisan richteten. Dafür beriefen sie sich, wie der Bischof Polykrates von Ephesus in seinem Schreiben an den römischen Bischof Victor **) sagt, auf einen Philippus, Johannes, Polykarp, Melito u. a., welche alle ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τῶ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες. Dieselbe apostolische Auktorität hatte schon der Bischof Polykarp von Smyrna gegen den römischen Bischof Anicet geltend gemacht, als ihn derselbe nicht bestimmen konnte, μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου, τῶ μαθητῆ τῶ κυρίου ἡμῶν, καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα ***), was sich gleichfalls nur auf das jüdische Pascha beziehen kann. Auf den Apostel Johannes, welcher selbst diesen Gebrauch so gehalten habe, berief man sich also zum Beweise der Behauptung, daß, wie Jesus selbst das Paschamahl am vierzehnten Nisan gefeiert habe, dasselbe ebenso auch fortgehend in den christlichen Gemeinden begangen werden müsse. Aber welcher Widerspruch, daß der Apostel Johannes als Auktorität für eine Thatsache gelten soll, über welcher gerade zwischen ihm, als dem Verfasser des Evangeliums, und den Synoptikern eine so bedeutende Differenz stattfindet! Und wie ist es zu erklären, daß dieser Widerspruch nicht einmal mit einem Worte berührt ist, wenn doch das johanneische Evangelium als Schrift des Apostels damals schon ge-

*) Nach der von Bretschneider Prob. S. 109. 110. gegebenen Anregung untersuchte zuerst Schwegler Montan. S. 191. f. diesen Punkt genauer und umfassender.

**) Eusebius H. E. 5, 24.

***) In dem Briefe des Irenäus bei Euseb. H. E. 5, 24.

ſchrieben und allgemein bekannt war? Selbſt die Gegner, welche ſich in ihrer Beſtreitung der kleinaſiatiſchen Sitte mit ſo gutem Grunde auf das johanneiſche Evangelium hätten ſtützen können, machen keinen Gebrauch von ihm. Der Biſchof Apollinaris von Hierapolis, welcher nach ſeinen in der Paſcha-Chronik erhaltenen Fragmenten einer der bedeutendſten Gegner geweſen zu ſeyn ſcheint, läßt ſich über die Anhänger des jüdiſchen Gebrauchs nur ſo vernehmen: ſie ſtreiten aus Unwiſſenheit, was ihnen zu verzeihen ſey, denn Unwiſſenheit verdiene keine Anklage, ſondern bedürfe nur Belehrung, und ſie ſagen, daß der Herr am vierzehnten das Lamm mit den Jüngern aß, am großen Tage aber des Feſtes der ungeſäuerten Brode (am fünfzehnten) litt, und ſie führen aus (d. h. weiſen exegetiſch nach), daß Matthäus ſo ſage, wie ſie ſich vorſtellen, wovon nun die Folge iſt, daß ihre Vorſtellung (d. h. die Vorſtellung, die ſie ſich von dem Verlauf der evangeliſchen Geſchichte machen, indem ſie annehmen, daß Jeſus am 14ten das Paſſahlamm gegeſſen habe, am 15ten aber geſtorben ſey) mit dem Geſetze nicht zuſammenſtimmt, und nach ihnen die Evangelien (mit dem Geſetz) in Streit zu kommen ſcheinen *). Der Hauptpunkt, an welchem alles hängt, iſt demnach der 14te Niſan, welchen die judaiſirende Partei als den Tag feierte, an welchem Jeſus mit ſeinen Jüngern das Paſſahlamm gegeſſen habe. Eben davon iſt das in der Geſchichte dieſer Streitigkeiten in einem ſo ſpeciſiſchen Sinne vorkommende Wort τηρεῖν zu verſtehen. Es iſt dazu nicht, wie Neander meinte, πάσχα zu ſuppliren, ebenſo wenig heißt es, wie es Rettberg nehmen wollte, geradezu legem observare, ſondern der Gegenſtand des τηρεῖν kann nur die ἡμέρα ſeyn, τηρεῖν heißt daher ſchlechthin einen beſtimmten Tag halten, ſich nach ihm richten, ſich ihn als den Tag merken, an welchem etwas beſtimmtes geſchehen ſolle, es iſt immer der 14te Niſan gemeint, ſofern Jeſus an dieſem Tage auf die geſetzliche Weiſe das Paſſahlamm mit ſeinen Jüngern gegeſſen hat, und ſofern nun zum Andenken an dieſes letzte Mahl Jeſu daſſelbe an demſelben Tage geſchehen ſoll. Ausdrücklich ſagt der Biſchof Polykrates von Epheſus in ſeinem Schreiben von den Apoſteln und Biſchöfen, auf welche er ſich beruft, ἅτοι πάντες ἐτήρη-

*) Chron. Pasch. Alex. ed. Bonn. Vol. I. 1832. S. 14: *Εἰσὶ τοίνυν, οἱ δι' ἄγνοιαν φιλονεικῆσαι περὶ τούτων, σύγγνωστον πράγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ ὐ κατηγορίαν ἀπόδεκται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται, καὶ λέγουσιν, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν, ὅθεν ἀσυμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ σασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτὸς τὰ εὐαγγέλια.*

σαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσδεκάτης τῶ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες, und von den Biſchöfen, ſeinen Vorfahren, auf die er ſelbſt als der achte folgte, πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην, in welchen Worten ἄγειν ἡμέραν ſo viel iſt als τηρεῖν ἡμέραν, wofür in dem Schreiben des Irenäus an Victor ſchlechthin τηρεῖν ſteht, wenn es z. B. heißt: καὶ οὐδὲν ἔλαττον μὴ τηροῦντες εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς, καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν κτλ. Man richtete ſich alſo nach dem vierzehnten Niſan, nicht aber, wie behauptet worden iſt, um, wie an dem übrigen jüdiſchen Cultus, ſo auch an der jüdiſchen Paſſahfeier noch Theil zu nehmen, denn nicht als bloße Juden feierten die älteſten Chriſten das Paſſahfeſt, ſondern als glaubige Juden, als Judenchriſten, und ſo viel Jüdiſches auch ihre Paſſahfeier gehabt haben mochte, die Feier hatte gleichwohl einen ächt chriſtlichen Charakter, nicht das jüdiſche Paſſahmahl als ſolches, ſondern das letzte Mahl, das Jeſus mit ſeinen Jüngern in der Form des Paſſahmahls und am Tage des Paſſahfeſtes gehalten hatte, wollten ſie zum Andenken an alles, was er ſelbſt dabei gethan hatte, feſtlich begehen. Darum konnte auch dieſes chriſtliche Paſſah an keinem andern Tage begangen werden, als am 14ten Niſan, demſelben Tage, an welchem das Paſſahmahl von Jeſus ſelbſt als das letzte Mahl mit ſeinen Jüngern gehalten worden war. Beides war, wie Jedem einleuchten muß, der aus der Natur der Sache ſelbſt ſich ergebende geſchichtliche Hergang der Sache, bedarf es jedoch noch eines beſondern geſchichtlichen Zeugniſſes, ſo erwäge man nur, was der Vertheidiger der kleinaſiatiſchen Feſtſitte in einem Fragment des Hippolytus ſagt: ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθε, διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν *). Daſſelbe alſo, was der Herr an jenem Tage gethan hat, ſollte man in derſelben Weiſe auch thun. Nun hatte Jeſus das Paſſah am 14ten Niſan durch alles, was er an dieſem Tage that, ſelbſt gefeiert, ſo daß auf dieſes ſein ποιεῖν erſt ſein παθεῖν folgte, ſomit muß auch ſein glaubiger Verehrer an dieſem beſtimmten Tage daſſelbe thun.

Je weniger hierüber ein Zweifel ſeyn kann, deſto mehr fragt ſich, was die Meinung der andern Partei und der Grund ihrer Differenz war. Apollinaris macht ihnen in dem oben angeführten Fragment den Vorwurf, daß ſie mit

*) Chr. pasch. alex. S. 13.

dem Geſetz nicht zuſammenſtimmen. Unter dem Geſetz kann hier nichts anders verſtanden werden, als die im moſaiſchen Geſetz enthaltene Beſtimmung, daß das Paſſahlamm am 14ten Niſan geſchlachtet werden ſoll. Wurde dieſe Beſtimmung dadurch verletzt, daß Chriſtus am 14ten das Paſſahlamm gegeſſen hatte, ſomit erſt am folgenden Tage geſtorben war, ſo ſetzt dieß auf der Seite der Gegner die Annahme voraus, daß er, ſtatt am 14ten das Paſſahlamm zu eſſen, an dieſem Tage vielmehr ſelbſt als Paſſahlamm geſtorben iſt. Iſt er, wie ſchon der Apoſtel Paulus es ausſpricht, das Paſcha der Chriſten (*καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστὸς*), ſo mußte er an dieſem Tage geſtorben ſeyn. In dieſem Sinne ſagt daher auch Apollinaris in dem weitern Inhalt ſeiner Fragmente: *ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τῦ κυρίυ πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τῦ ἀμνῦ παῖς θεῦ.* War er aber ſelbſt als Paſſahlamm geſtorben, ſo ergab ſich hieraus die weitere Differenz, daß das letzte Mahl Jeſu mit den Jüngern nicht am 14ten, ſondern am 13ten Niſan war, wie dieß ausdrücklich von Clemens von Alex. in einem andern, in der Paſſahchronik erhaltenen Fragment hervorgehoben wird: *τοῖς μὲν ὖν παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰυδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα, ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα ὁ ἀμνὸς τῦ θεῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τὺς μαθητὰς τῦ τύπυ τὸ μυςήριον τῇ ιγ'* *). Weil Chriſtus am 14ten Niſan als Paſſahlamm geſtorben iſt, konnte er an demſelben Tage das Paſſahlamm nicht gegeſſen haben. Darum mußten die, welche den Paſſahtag in dieſer Weiſe feierten, bekämpft werden. Der Irrthum der Kleinaſiaten war, daß ſie den Widerſpruch des Einen mit dem Andern nicht einſahen. *Πεπλάνηται*, ſagt ihr Gegner Hippolytus, *μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς, ὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα, ἦτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελευτώμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.* Daſſelbe iſt der Inhalt des folgenden, demſelben Hippolytus angehörenden Fragments: *ὁ πάλαι προειπὼν, ὅτι ὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα, εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα ὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν, ὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτῦ.* Denſelben Zweck haben die übrigen, in der alexandriniſchen Paſſahchronik zuſammengeſtellten Fragmente, ſie ſollen gleichfalls das Unvereinbare des *φαγεῖν* mit dem *παθεῖν* durch die Auktorität älterer Kirchenlehrer darthun. Der Hauptpunkt, in welchem beide Theile differirten, war alſo, daß die Einen Jeſum für das wahre

*) A. a. O. S. 14.

und wirkliche Paſſahlamm hielten, und ihn ſomit am 14ten Niſan nicht das Paſſahlamm eſſen, ſondern ſelbſt als das Paſſahlamm ſterben ließen, die Andern aber annahmen, er habe am 14ten ſelbſt noch das Paſſahlamm gegeſſen, und ebendeßwegen auch auf die Idee, daß er ſelbſt das Paſſahlamm ſey, nicht daſſelbe Gewicht legen konnten. Der Anfang des Streits iſt daher da zu ſuchen, wo die Idee, daß Jeſus im Unterſchied von dem blos figürlichen, typiſchen Paſſahlamm des Judenthums das wahre und wirkliche ſey, zuerſt ihre praktiſche Bedeutung gewann. In dem Bewußtſeyn der vollen Bedeutung dieſer Idee riß ſich das chriſtliche Bewußtſeyn von ſeinem Zuſammenhang mit dem Judenthum los. Das Judenthum iſt degradirt, ſobald es auf die bloße Bedeutung eines Zeichens und Bildes herabgeſetzt iſt, das, wenn einmal die Sache, auf die es ſich bezieht, da iſt, aller Realität ermangelt. Eine ſolche, von der Paſſahidee, als dem wirkenden Motiv ausgehende Losreißung des chriſtlichen Bewußtſeyns vom Judenthum war ganz im Geiſte der Partei der Bewegung und des Fortſchritts, welche überhaupt um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ein regeres Leben in die kleinaſiatiſche Kirche brachte, und ſo auch wegen der bisher beſtehenden Sitte der Paſſahfeier eine Differenz hervorrief. Der Erſte, welcher Chriſtus als das wahre chriſtliche Paſſah auffaßte, war ſchon der Apoſtel Paulus (1 Cor. 5, 7.). Erſt in der Folge jedoch wurde man ſich der praktiſchen Conſequenzen, welche dieſe Idee in ſich ſchloß, und der Beziehung, in welche man ſie zu der überlieferten Sitte der Paſſahfeier zu ſetzen hatte, bewußt. Ehe dieſe Idee, für welche in Kleinaſien namentlich Apollinaris auftrat, die kleinaſiatiſche Bewegung bewirkte, ſcheint ſie in der römiſchen Kirche ſchon ſeit längerer Zeit im kirchlichen Bewußtſeyn ſich befeſtigt zu haben. Nur aus ihr läßt ſich die ſchon zur Zeit Anicets in ihrer vollen Kraft beſtehende Differenz zwiſchen der römiſchen und kleinaſiatiſchen Sitte der Paſſahfeier erklären. Im Gegenſatz gegen dieſe Idee, welche für das ſich entwickelnde chriſtliche Bewußtſeyn von der größten Bedeutung ſeyn mußte, machten die Anhänger der kleinaſiatiſchen Sitte um ſo mehr das Alter und die Ehrwürdigkeit der Tradition geltend. Sie führten die großen Lichter Aſiens auf, einen Philippus, Johannes, Polykarp, Melito und Andere, welche alle den 14ten Tag des Paſſah nach dem Evangelium ſtreng gehalten haben, und ſo wichtig und heilig war ihnen die geſetzliche Feier dieſes Tages, daß Polykrates zur Bekräftigung ſeiner Anſicht ſagte: er, der fünf und ſechszig Jahre in dem Herrn zugebracht, mit Chriſten aus aller Welt verkehrt und die ganze heilige Schrift (ohne Zweifel das A. T.) durchgeleſen habe, laſſe ſich durch das nicht beſtim-

men, was zur Beängſtigung geſagt worden ſey; Größere, als er, haben geſagt, man müſſe Gott mehr gehorchen als Menſchen, und ſelbſt auf ſeine grauen Haare berief er ſich, die er nicht umſonſt zum Zeugniß ſeines ſteten Wandels in dem Herrn trage. Wie würde Jeſus ſelbſt, ſchloßen ſie, dieſes Mahl gehalten haben, wenn es nicht als im Geſetze vorgeſchrieben, fortgehend heilig zu halten wäre. Sie wiſſen es gar nicht anders, als daß es von Anfang an mit dem Paſſahmahl in der chriſtlichen Kirche ſo gehalten worden iſt, und ſelbſt ihre Gegner konnten dieß eigentlich nicht läugnen, da ſie ja nur dieß geltend machten, daß das παθεῖν das φαγεῖν ausſchließe, daß, weil Chriſtus ſelbſt das Paſſahlamm ſey, er auch an demſelben Tage, an welchem man das Paſſahlamm ſchlachtete, geſtorben ſeyn müſſe, ſomit ſein letztes Mahl nicht an dieſem, ſondern dem vorangehenden Tage gehalten haben könne. Es ſteht hier, wie ſich nicht verkennen läßt, nicht Tradition gegen Tradition, ſondern es iſt der Conflikt einer jetzt erſt zum klaren Bewußtſeyn gekommenen dogmatiſchen Idee mit einer längſt feſtſtehenden Tradition.

Iſt nun aber dieß das weſentliche Moment des Streits, und wird in dieſem Zuſammenhang der Apoſtel Johannes als die gewichtigſte Auktorität für die kleinaſiatiſche Paſſahfeier angeführt, wie kann er der Verfaſſer eines Evangeliums ſeyn, in welchem der Tod Jeſu und ſein letztes Mahl ganz aus demſelben Geſichtspunkt aufgefaßt ſind, von welchem aus die kleinaſiatiſche Paſſahfeier von den Gegnern derſelben beſtritten wurde? Wir haben in dem johanneiſchen Evangelium ganz dieſelben Momente, um welche es ſich in jenem Streite auf der Seite der einen Partei handelte: Chriſtus iſt das wahre Paſſahlamm, als ſolches iſt er am Vorabend des Paſſahfeſtes geſtorben, und ebendeßwegen kann er ſein letztes Mahl nicht als Paſſahmahl, ſondern nur am Tage zuvor gehalten haben. Wie kann alſo der Apoſtel Johannes, wenn er als Verfaſſer des Evangeliums ſich ſo entſchieden für dieſe Anſicht ausſprach, im Widerſpruch mit derſelben das Paſſah nach der kleinaſiatiſchen Sitte gefeiert haben? Iſt nicht klar, daß das Eine das Andere ausſchließt, daß der Apoſtel Johannes, wenn er das Letztere gethan hat, nicht zugleich das dieſer Sitte ganz entgegengeſetzte Evangelium geſchrieben haben kann?

Was bisher zur Löſung des Widerſpruchs geſagt worden iſt, beruht nur auf einer oberflächlichen Auffaſſung des wahren Streitpunkts, und verwickelt daher nur in neue Schwierigkeiten.

Bei Polykarp und Polykrates, bemerkt Lücke, dürfe aus ihrer Berufung auf die Sitte des Apoſtels Johannes nicht geſchloſſen werden, daß ſie entweder

das johanneiſche Evangelium nicht gekannt oder verworfen haben. Der Apoſtel Johannes habe wiſſen können, daß Chriſtus das letzte Mahl einen Tag vor dem jüdiſchen Paſcha gefeiert habe, und doch habe er die übliche Sitte der kleinaſiatiſchen Gemeinden, die er vielleicht vorfand, mitmachen und durch ſeine Auktorität beſtätigen können. Wie die erſten Chriſtengemeinden überhaupt zunächſt ganz jüdiſche Ordnung und Art des Gottesdienſtes hatten, ſo haben ſie auch kein Bedenken getragen, ſich bei jenen Feſten ganz an die jüdiſche Feſtordnung zu halten. Bei dem nationellen Zuſammenhang, beſonders aber wegen des unaufhörlichen Verbandes mit dem A. T., welches ihnen zunächſt als heilige Schrift galt, ſey dieß natürlich geweſen *). Eine ſolche Beantwortung iſt ſchon deßwegen ganz ungenügend, weil ſie nicht einmal von einer richtigen Vorſtellung vom chriſtlichen Paſſahfeſt ausgeht. Die älteſten Chriſten feierten ja dieſes Feſt nicht als jüdiſches Feſt, ſondern als das letzte von Jeſu gehaltene Paſſahmahl. Fanden nun aber über die Bedeutung, welche der 14te Niſan für die Chriſten haben ſollte, zwei ſo verſchiedene Anſichten ſtatt, wie läßt ſich bei dem hohen Intereſſe, das dieſe Streitfrage auf beiden Seiten hatte, denken, daß es der Apoſtel mit beiden Theilen zugleich gehalten, daß er die eine Anſicht in ſeinem Evangelium als die authentiſche aufgeſtellt, die andere aber durch ſeine Praxis ſanktionirt habe! Wie iſt ein ſolcher Widerſpruch möglich, wie hätte er, wenn er je ſtattgefunden, unerwähnt bleiben können!

Neander hat, ohne Zweifel in Erwägung des Moments, das die Geſchichte der Paſſahſtreitigkeiten für die kritiſche Frage über das johanneiſche Evangelium hat, neueſtens ſeine Anſicht von dem Moment des Streits modificirt. Das Paſſahmahl, welches die Kleinaſiaten zum Andenken an das letzte Paſſahmahl Chriſti begingen, ſey nicht der Punkt geweſen, nach welchem ſie die Zeit des chriſtlichen Paſſahfeſtes beſtimmt haben. Aus den im Briefe des Polykrates gebrauchten Worten möchte ſich vielmehr ſchließen laſſen, daß man in den kleinaſiatiſchen Gemeinden, der johanneiſchen Ueberlieferung zufolge, von der Vorausſetzung ausging, der vierzehnte des Monats Niſan müſſe als Chriſti Leidenstag betrachtet werden. Daher man dieſen Tag immer für das Andenken an das Leiden Chriſti beſtimmen zu müſſen glaubte, indem man auch das an dieſem Tage von den Juden geſchlachtete Paſſahlamm als Vorbild des Opfers Chriſti betrachtet habe**). Da dieſe Anſicht, bei welcher die Sache

*) Comm. I. S. 113 f.

**) In der zweiten Ausg. der allg. Geſch. der chriſtl. Religion und Kirche. Bd. I. Abth. 1. S. 512 f.

geradezu umgekehrt und zur Behauptung der Kleinaſiaten gemacht wird, was die Behauptung ihrer Gegner war, mit den Fragmenten aus der Schrift des Apollinaris in der Paſſah-Chronik in klarem Widerſpruch ſteht, ſo ſollen dieſe Fragmente jetzt verdächtig ſeyn, und zwar aus dem Grunde, weil in den alten Verzeichniſſen von den Schriften des Apollinaris bei Euſebius, Hieronymus, Photius keine ſolche angeführt werde, und es auffallend wäre, daß man in der Gegend, wo er ſchrieb, dem kleinaſiatiſchen Gebrauch nicht gefolgt ſeyn ſollte. Das Letztere mag auffallend ſeyn, aber konnte nicht ein Mann, wie Apollinaris, eine Ausnahme machen? Ebenſo wenig iſt das Erſtere ein Grund zur Verdächtigung. Euſebius nennt zwar H. E. IV, 26., wo er von Apollinaris und deſſen Schriften ſpricht, keine Schrift über das Paſſah, aber er ſagt ausdrücklich: τῷ δ' Ἀπολιναρίῳ πολλῶν παρὰ πολλοῖς σωζομένων τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα ἐστὶ τάδε u. ſ. w. Er wollte ſomit nur die ihm näher bekannt gewordenen Schriften nennen, wußte aber wohl, daß Apollinaris noch mehrere andere Schriften geſchrieben hatte, und das Wenige, was er über ihn bemerkt, indem er ihn als Gegner der Montaniſten bezeichnet, ſtimmt ganz mit dem theologiſchen Charakter überein, mit welchem er in den Paſſahſtreitigkeiten auftrat. Ebenſo unerheblich ſind die aus dem Briefe des Polykrates genommenen Einwendungen Neanders gegen die bisherige Anſicht. Polykrates, meint Neander, hätte ſich in den Worten von ſeinen Vorgängern: πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ſonderbar ausgedrückt, wenn ſich dieß nur auf die am Abende dieſes Tages zu haltende Paſſahmahlzeit beziehen ſollte, welche man nach den evangeliſchen Nachrichten über das letzte Paſſahmahl Chriſti am Anfange des jüdiſchen Paſſahfeſtes, am vierzehnten Niſan, halten zu müſſen geglaubt hätte. Sonderbares iſt hier jedoch nichts, ſobald man nur nicht vorausſetzt, das τηρεῖν habe ſich blos auf das Paſſahmahl Jeſu bezogen, da es doch nur auf das von Jeſus ſelbſt beobachtete geſetzliche Paſſah gehen konnte. Auch was nachher geſagt wird: πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην, ſoll nach Neander keinen Sinn haben, wenn von der Paſſahmahlzeit die Rede wäre. Dieß habe ſich ja von ſelbſt verſtanden, daß das Paſſahmahl nur an dem Tage gehalten werden konnte, wann die Juden den Sauerteig aus ihren Häuſern ſchafften, das wäre idem per idem. Dieſe Einwendung gründet ſich nur auf die irrige Meinung, die Kleinaſiaten haben ganz das jüdiſche Paſſah gefeiert, dieß war ja aber nicht der Fall, die Stelle iſt daher auch nicht tautologiſch, ſondern hat den klaren ein-

fachen Sinn: am vierzehnten Nisan, zu der Zeit, wann die Juden den Sauerteig fortschafften, haben die Kleinasiaten das von Jesu gehaltene letzte Mahl gefeiert. Solche Einwendungen werden niemand bestimmen können, den für die Passahstreitfrage und die mit ihr zusammenhängende kritische Frage festgestellten Gesichtspunkt sich wieder verrücken zu lassen.

Doch, wenn die Aechtheit der Fragmente des Apollinaris nicht wohl bestritten werden kann, ist nicht vielleicht ihrem Inhalt eine andere Deutung zu geben, durch welche die für das johanneische Evangelium so gefährliche Consequenz abgeschnitten werden kann? Diesen Versuch hat Wieseler *) gemacht. Es wird anerkannt, daß der von diesem Punkte aus von den Gegnern des johanneischen Evangeliums geführte „Hauptstreich" bei Anerkennung der Disharmonie der vier Evangelien in der Passahfrage schwerlich zurückgewiesen werden kann, um so mehr kommt es daher darauf an, jener Consequenz in ihren Prämissen zu begegnen. Für diesen Zweck wird angenommen, auf der einen Seite habe man sich auf die drei ersten Evangelien, oder da diese unter sich jedenfalls übereinstimmen, auf Matthäus, auf der andern Seite auf das Evangelium des Johannes berufen, mit welchem dann, so gut es gehen wollte, die Synoptiker in Einklang gebracht wurden. Von einer Berufung auf das johanneische Evangelium ist uns aber, was ja gerade das Hauptmoment der Sache ist, in der Geschichte des Passahstreits nichts vorgekommen, man kann daher nur sehr begierig dieser neuen Entdeckung entgegensehen. Sehr instruktiv soll nun in dieser Beziehung das Fragment aus der Schrift des Apollinaris seyn, in welchem gegen die Behauptung der Kleinasiaten, daß Jesus am 15ten Nisan gestorben sey, die zwei Gründe angeführt werden: 1) sie stimme nicht mit dem mosaischen Gesetz überein, und 2) es scheinen ihrer Ansicht zufolge die Evangelien mit einander zu streiten, d. h. das Evangelium des Johannes mit den Synoptikern. Diese beiden Argumente sollen in den letzten Worten des Fragments: *ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτὸς τὰ εὐαγγέλια* enthalten seyn, und wie wenn das *στασιάζειν τὰ εὐαγγέλια*, gar nichts anders heißen könnte, als was es nach der hier gegebenen Erklärung heißen soll, wird es geradezu für seltsam und unphilologisch erklärt, aus diesen Worten des Apollinaris den Schluß zu ziehen, daß er das Evangelium des Johannes nicht gekannt habe, während sie umgekehrt klar genug für seine Bekanntschaft mit demselben zeugen sollen. Wie denn die Synoptiker allein in dem fraglichen Punkt mit einander

*) Chronologische Synopse der vier Evangelien. S. 368 f.

in Zwiespalt stehen könnten? Es wäre demnach der Sinn dieser Stelle genauer zu untersuchen. Da jedoch selbst in dem Falle, wenn sie von einem Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Johannes zu verstehen wäre, der Stand der Sache, von welcher hier die Rede ist, sich nicht ändert, so können wir die weitere Erörterung der Stelle hier noch ausgesetzt lassen. Das Hauptmoment für die kritische Frage in Betreff des johanneischen Evangeliums bleibt das geschichtliche Zeugniß, daß der Apostel Johannes selbst die kleinasiatische Sitte durch seine Auktorität sanktionirt habe. Der apologetische Versuch Wieseler's ist daher hauptsächlich auch auf die Beseitigung dieses Zeugnisses gerichtet. Es wird dieß schon dadurch eingeleitet, daß, wenn Polykrates unter Anderem sagt, er habe πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν prüfend durchgegangen, diese πᾶσα ἁγία γραφή, unter welcher doch in einem solchen Zusammenhang, in einem Streit über das gesetzliche, alttestamentliche Passah, vor allem das A. T. verstanden werden muß *), nicht die heilige Schrift überhaupt, sondern jede heilige Schrift seyn soll, welchen Worten sodann der bestimmtere Sinn untergelegt wird: Polykrates basire sich nicht blos auf die drei ersten Evangelien, mit Ausschluß des vierten, sondern auf das Evangelium schlechthin, nicht auf ein einzelnes Evangelium, wie das vierte, sondern auf jede heilige Schrift. Letztere Worte seyen unstreitig mit Bezug auf die Gegner gesagt, sofern sie ihre Ansicht, und zwar nur scheinbar aus dem einen johanneischen Evangelium rechtfertigen. Im Bewußtseyn der entschiedenen Schriftgemäßheit seiner Sitte schließe er mit dem Wort: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen.“ Und so soll nun aus dieser Darlegung hervorgegangen seyn, daß die Kleinasiaten ihre Festsitte von Anfang an nicht blos mit den ersten Evangelien, sondern auch mit dem Evangelium des Johannes in Einklang gewußt haben, aber wie willkürlich und erschlichen ist hier alles! Es ist ja von dem Evangelium des Johannes hier nirgends die Rede, sondern nur die willkürliche Voraussetzung Wieseler's ist es, daß zu den εὐαγγέλια des Apollinaris auch das johanneische Evangelium gehört, und nur darauf beruht die ebenso willkürliche Annahme, daß des Polykrates πᾶσα ἁγία γραφὴ eine specielle Beziehung auf das johanneische Evangelium habe. Doch gesetzt auch, diese Erklärung sey die richtige, so entsteht ja erst noch die Frage: Wie können

*) Wie auch in den Worten des Chron. pasch. S. 15.: ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά, unter αἱ γραφαὶ πᾶσαι die Schriften des A. T. zu verstehen sind, im Unterschied von den neben ihnen genannten Evangelien.

ſich Polykrates und die Kleinaſiaten im Einklang mit dem Evangelium des Johannes gewußt haben, wenn dieſes Evangelium ſelbſt dagegen zeugt, oder wie kann Johannes als Zeuge für etwas aufgeführt werden, wovon er ſelbſt das Gegentheil bezeugt, wie kann er ſelbſt eine Sitte beobachtet oder vielmehr eingeführt haben, die mit dem klaren Buchſtaben ſeines Evangeliums im Widerſpruch ſteht? Wir kämen ja auf dieſem Wege nur auf die ſo ungenügende Antwort Lücke's wieder zurück. Darum greift der Apologete der chronologiſchen Synopſe zum letzten verzweifelten Mittel. „Wir ſtellen ganz in Abrede, daß die angeführte doppelte Paſſahfeſtſitte in einer zwieſpältigen Tradition, oder gar Berichterſtattung der Evangeliſten über das Todespaſſah Jeſu gegründet war.“ Daß überhaupt eine ſolche Differenz unter den Evangelien ſtattfindet, muß geläugnet werden, denn „nehmen wir dagegen an, daß zwiſchen den Synoptikern und Johannes in der That der vermeintliche Widerſpruch zu ſtatuiren ſey, daß alſo jene uralte exegetiſche Tradition, welche“ (nach der willkürlichen Vorausſetzung Wieſeler's) „ihre Einſtimmigkeit behauptet, die Wahrheit verfehlt habe, ſo muß die Geſchichte jener Paſſahſtreitigkeiten allerdings ſelbſt die Authentie unſers johanneiſchen Evangeliums bedrohen. Denn wie wohl keinem Zweifel unterliegt, ſo iſt der kleinaſiatiſche Brauch allein aus der Vorausſetzung zu erklären, daß Jeſus am vierzehnten Niſan mit den Juden das Paſſahmahl geeſſen habe, und am fünfzehnten gekreuzigt ſey. Nun ſoll außer andern Apoſteln und alten Zeugen auch der Apoſtel Johannes jenen Brauch mitgemacht und gebilligt haben: wie kann derſelbe dann aber noch das vierte Evangelium, welches, wie man meint, die Baſis deſſelben geradezu als irrig darthut, geſchrieben haben? Fand er jenen Gebrauch bei ſeiner Ankunft in Kleinaſien auch bereits vor, das geradezu Irrige deſſelben mußte er ändern, und er konnte es, da er als Apoſtel und Augenzeuge des Lebens Jeſu daſtand.“ Es kann daher die Prämiſſe, auf welcher jene Folgerung allein, und wie Wieſeler wiederholt erklärt, unwiderleglich beruht, nur eine ſcheinbare ſeyn. Aber wie kann ſie, iſt nun von unſerer Seite entgegenzuhalten, nur eine ſcheinbare ſeyn, wenn um dieſer Behauptung willen die von allen neuern Interpreten und Kritikern als ſtehendes Reſultat anerkannte Thatſache der unausgleichbaren Differenz der Synoptiker und des Johannes in Betreff des letzten Mahles Jeſu wieder umgeſtoßen werden müßte? Ueber eine ſolche Apologetik, welche in ihrer vermeintlichen Vorausſetzungsloſigkeit nur ſolche Rückſchritte machen kann, ein weiteres Wort zu ſagen, wäre völlig verlorene Mühe. Mag ſie ſich auch ferner unter dem ſchweren Joch ihrer vorurtheilsvollen Exegeſe abarbeiten, um

dem klaren Sinne der Schriftſtellen ihren erzwungenen aufzudrängen, die Quälerei, die ſie ſich auferlegt, kann nur Bedauern erregen!

Der Widerſpruch, von welchem hier die Rede iſt, kann nur dadurch gelöst werden, daß man, wie ſich in der Folge näher zeigen wird, in dem Apoſtel Johannes, in dem Briefe des Polykrates nicht den Evangeliſten erkennt, ſondern den Apokalyptiker. Dieß führt uns auf das zweite der oben hervorgehobenen Momente, das Verhältniß des Evangeliums zur Apokalypſe. Es verhält ſich auch mit dieſem geſchichtlichen Datum auf dieſelbe Weiſe, wie mit dem bisher erörterten. Iſt es widerſprechend, daß der Apoſtel Johannes in Kleinaſien das Paſſahmahl am vierzehnten Niſan gefeiert, in ſeinem Evangelium aber denſelben Tag als den Todestag Jeſu beſtimmt haben ſoll, ſo iſt es nicht minder widerſprechend, daß er als Verfaſſer der Apokalypſe zugleich das Evangelium geſchrieben haben ſoll. Die ſo charakteriſtiſche Verſchiedenheit der Apokalypſe konnte man ſich ſchon ſeit der älteſten Zeit, ſobald man das Verhältniß der beiden Schriften mit kritiſchen Augen zu betrachten gelernt hat, nicht verbergen. Die neueſte Kritik iſt nun auf das Reſultat gekommen, die Differenzen ſeyen ſo umfaſſend und zuſammenhängend, ſo radikal und individuell, das Verwandte und Uebereinſtimmende dagegen ſo unbedeutend, ſo fragmentariſch und allgemein, daß der Apoſtel Johannes, wenn er das Evangelium und die Briefe ſeines Namens wirklich geſchrieben habe, der Verfaſſer der Apokalypſe nicht ſeyn könne: ſtehe jenes feſt, ſo auch dieſes *). Man ſollte denken, auf der Grundlage dieſes Reſultats werde nun auch die weitere Frage, welche der beiden Schriften für die ächt johanneiſche zu halten ſey, leicht zur Entſcheidung gebracht werden können. In der That liegen auch alle äußern Data ſo, daß ſich das Urtheil von ſelbſt ergibt. Nicht nur geht die ganze Tradition von dem vieljährigen Aufenthalt des Apoſtels Johannes in Kleinaſien und Epheſus, wie deutlich genug zu ſehen iſt, nicht auf den Evangeliſten, ſondern auf den Apokalyptiker zurück, ſondern es hat auch die Apokalypſe ſo alte und ſo unzweideutige Zeugniſſe ihres apoſtoliſchen Urſprungs aufzuweiſen, wie dieß bei wenigen Schriften des neuteſtamentlichen Kanons, am wenigſten aber bei dem johanneiſchen Evangelium der Fall iſt. So klar dieß iſt, ſo ſehr wird der wahre

*) Lücke, Verſuch einer vollſt. Einl. in die Offenb. Joh. 1832. S. 388. Vergl. de Wette, Lehrb. der hiſt. krit. Einl. in das N. T. 4te Aufl. 1842. S. 352.: „In der neuteſtamentl. Kritik ſteht nichts ſo feſt, als daß der Apoſtel Johannes, wenn er der Verf. des Evangeliums und der Briefe iſt, die Apokalypſe nicht geſchrieben hat, oder, wenn dieſe ſein Werk iſt, er nicht Verf. der andern Schriften ſeyn kann.“

Stand der Sache dadurch wieder verrückt, daß sich die Antipathie gegen die Apokalypse, und die Sympathie für das Evangelium mit der ganzen Stärke ihres subjektiven Interesses in die Sache mischen. Die Unfähigkeit der neuern Kritik, sich auf den rein objektiven Standpunkt der Sache selbst zu stellen, zeigt sich kaum irgendwo so auffallend, als darin, daß von dem allgemein anerkannten Satze aus, es könne nur entweder das Evangelium, oder nur die Apokalypse die ächte Schrift des Apostels Johannes seyn, nicht aber beide Schriften zugleich, während allen vorliegenden Data zufolge nur auf die Aechtheit der Apokalypse geschlossen werden kann, der entgegengesetzte Schluß auf die Aechtheit des Evangeliums gemacht wird. Ich kann hier nur dem Urtheile beistimmen, das schon von andern Kritikern, über diese subjektive Willkür der neueren Kritik, gefällt worden ist *). Was ich hier auf dem Standpunkt der gegenwärtigen Untersuchung noch hinzusetzen kann, ist nur dieß, daß, je genauer und tiefer die Eigenthümlichkeit des Evangeliums in Hinsicht seines Plans und Charakters, und der durch das Ganze hindurchgehenden Grundidee aufgefaßt wird, die Grundverschiedenheit zwischen dem Evangelium und der Apokalypse nur um so reiner sich herausstellt. Lücke hat die vornehmsten Differenzpunkte der in den beiden Schriften sich aussprechenden Denkart und Ansicht sehr treffend hervorgehoben. Das am meisten Charakteristische liege darin, daß der Apokalyptiker mehr die äußere Entwicklung des göttlichen Reichs und Gerichts, als die von Innen, mehr die göttliche Macht und Leitung in der Zerstörung der antichristlichen Gewalt, als die innere stille Entfaltung des christlichen Lebens aus der Kraft des göttlichen Geistes und der göttlichen Gnade innerhalb der Menschheit, mehr die äußere historische Erscheinung, als den inneren Grund der Gegensätze, mehr die äußern Epochen des Kampfes und Gerichtes, als die innere Continuität seiner Entwicklung, mehr die äußere Zerstörung der bösen Mächte, als die innere Selbstvernichtung des Bösen auffasse und darstelle. So sey für ihn die Parusie Christi eine äußere Epoche der Manifestation des göttlichen Rathschlusses, und die Vollendung des göttlichen Reichs mehr eine sichtbare Verwandlung und Restitution des paradiesischen Zustandes, als eine innere Verklärung des gegenwärtigen Lebens. Nach dem Evangelium sey die Wiederkunft, die volle Gegenwart Christi nichts anders,

*) Vergl. Theol. Jahrb. Bd. I. S. 452 f. von Schnitzer in der Abhandlung: Ueber den gegenwärtigen Stand der Einleitung in's Neue Testament, und von Zeller a. a. O. S. 654 f.: Einige weitere Beiträge zur Einleitung in die Apokalypse. Beide Abhandlungen haben zuerst den richtigen Gesichtspunkt festgestellt.

als der innere Vollendungsmoment ſeiner Gemeinſchaft, jeder Fortſchritt ſeines Werkes, jedes Wachsthum ſeiner Gemeinſchaft, jeder Sieg ſeines Geiſtes und Worts über die Welt ſey hier ein Akt ſeiner Wiederkunft. Auf gleiche Weiſe beginne nach dem Evangelium das ewige, ſelige Leben der Glaubigen mit dem Moment der Wiedergeburt und des Glaubens. Nur der innere Grund und Anfang, das innere Wachsthum und die innere Vollendung des ſeligen, ewigen Lebens werde bezeichnet, nirgends eine Spur von äußerlich beſtimmbaren und markirten Epochen und Perioden, in der Apokalypſe dagegen ſey alles dieß ganz anders *). Der Unterſchied beſteht alſo überhaupt darin, daß, ſo innerlich die ganze Anſicht und Denkweiſe des Evangeliums iſt, ſo äußerlich dagegen die der Apokalypſe iſt, die Apokalypſe faßt das Chriſtenthum nicht nach ſeinem innern immanenten Princip auf, ſondern ſie ſtellt es unter den äußern Geſichtspunkt der altteſtamentlichen jüdiſchen Theokratie, und betrachtet es als eine höhere Form des Judenthums ſelbſt, als die Vollendung deſſelben. Der Verfaſſer des Evangeliums dagegen ſteht überhaupt nicht mehr im Judenthum, ſeine Stellung zum Judenthum und Heidenthum iſt in ihrem Princip eine weſentlich andere; während der Apokalyptiker auf ſeinem theokratiſch-politiſchen Standpunkt in der dem Volke Gottes gegenüberſtehenden heidniſchen Welt das antichriſtliche Princip erblickt, ſieht der Evangeliſt in ihr vielmehr die Sphäre, in welcher erſt, im Gegenſatz gegen das in ſeinem Unglauben untergehende Judenthum, die wahre meſſianiſche Verherrlichung Jeſu erfolgen ſoll; ein Jeruſalem, als heilige Gottesſtadt im Sinne des Apokalyptikers, gibt es für den Evangeliſten gar nicht; Jeruſalem und Garizim, Judenthum und Heidenthum, ſtehen ihm völlig gleich, um in der abſoluten Idee des Chriſtenthums auf gleiche Weiſe ſowohl unterzugehen, als wieder aufzuſtehen. In dieſer Idee ſteht er frei über allen Gegenſätzen des Judenthums und Heidenthums zum Chriſtenthum, und man kann daher mit Recht ſagen, daß der Standpunkt des Evangeliſten nicht blos ein anderer iſt, als der des Evangeliſten, ſondern daß er auch einen beſtimmten Gegenſatz gegen denſelben bildet **).

*) Lücke a. a. O. S. 379. 380. 384 f.

**) Daß die Apokalypſe nicht blos einem andern, daß ſie ſogar dem entgegengeſetzten Standpunkt angehört, muß um ſo ſtärker geltend gemacht werden, wenn man ſieht, wie Lücke das kaum ausgeſprochene Reſultat über die radikale Verſchiedenheit der beiden Schriften durch ſeine Hypotheſe über den Verfaſſer der Apokalypſe wieder aufhebt. Der Apoſtel Johannes ſoll in einem der höhern Momente ſeines Lebens und ſeiner amtlichen Wirkſamkeit eine Offenbarung über die Zukunft des göttlichen

Je schärfer aber die wesentliche Verschiedenheit des Evangeliums und der Apokalypse aufgefaßt werden muß, desto entschiedener muß auch die Alternative festgehalten werden, daß nur die eine dieser beiden Schriften die ächte Schrift des Apostels Johannes seyn kann. Da nun die Authentie der Apokalypse so gut bezeugt ist, so könnten es nur sehr überwiegende äußere Zeugnisse seyn,

Reichs gehabt haben, worin sich ihm der endliche Sieg desselben über die Welt besonders klar und lebendig darstellte. Diese Offenbarung habe der Apostel im Kreise der kleinasiatischen Gemeinden erzählt, sie habe es leicht geschehen können, daß in dem johanneischen Gemeindekreise ein Mann von besondern Gaben, und zur apokalyptischen Betrachtungsweise geneigt, das Faktum der johanneischen Apokalypsis dar zustellen, zu entwickeln versuchte. Wäre die Apokalypse auch nur in diesem Sinne das Werk des Apostels Johannes, so könnte der Apokalyptiker auch so nicht zugleich der Evangelist seyn. Der substantielle Inhalt der Apokalypse, die Grundanschauung, auf welcher sie beruht, müßte doch schon der ursprünglichen Conception angehören, aber gerade die Grundanschauung ist ja der des Evangeliums ganz entgegengesetzt, wie sich am deutlichsten an der so verschiedenen Stellung zeigt, welche das Heidenthum zum Judenthum in beiden Schriften hat. Wenn auch die Heiden von der Gemeinschaft des himmlischen Jerusalems nicht ausgeschlossen sind, so sind doch die aus den Heiden in diese Gemeinschaft Aufgenommenen im Grunde nur als ein Anhang zu den 144000 Versiegelten aus den Stämmen der Söhne Israels anzusehen, Kap. 7. Nur die Letztern sind die παρθένοι, die ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ, die ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ, 14, 4., der eigentliche Stamm der himmlischen Gemeinde; was aus den Heiden an sie sich anschließt, ist nur eine Erweiterung des Judenthums, wie sie auch schon im Geiste des alten Judenthums lag, und wie sie der Fortschritt des Judenthums zum Christenthum nothwendig machte. Welchen großen Contrast bildet mit diesem Standpunkt des Apokalyptikers, auf welchem das Reich Gottes seine ächten, seine wahrhaft glaubigen und seligen Mitglieder nur aus dem Judenthum hat, der Standpunkt des Evangelisten, welcher im Judenthum nur das Reich des Unglaubens sieht! An der Zwölfzahl der alten Stämme Israels und dem darauf beruhenden Begriff des Volks Gottes hängt die ganze Anschauung des Apokalyptikers. Darum kennt er auch nur zwölf Apostel 21, 14. Hält man dieß für ein Bedenken gegen den apostolischen Ursprung der Apokalypse, weil doch der Apostel Johannes den großen Genossen seines Amtes, den Apostel Paulus, nicht habe ausschließen können, so ist es vielmehr nur als ein neuer Beweis dafür zu nehmen, daß der Apokalyptiker nicht zugleich der Evangelist seyn kann, für den Apokalyptiker selbst aber, auch wenn er der Apostel Johannes ist, paßt jene Ausschließung des Heidenapostels so gut, daß wir hieraus nur um so deutlicher sehen, welche Stellung zum Heidenthum er hatte. Vgl. Lücke a. a. O. S. 390 f.

wenn gleichwohl die Apokalypse in ihrem Anspruch auf apostolischen Ursprung gegen das Evangelium zurückstehen sollte. Und doch würden selbst im günstigsten Falle nicht nur die Zeugnisse für die Authentie der Apokalypse in ihrem äußern Rechte nicht verkürzt werden können, sondern es müßten auch die Momente, welchen zufolge die Annahme des apostolischen Ursprungs des Evangeliums nur auf einen unlösbaren Widerspruch führt, in ihrem vollen Gewicht stehen bleiben.

Wie verhält es sich nun aber überhaupt mit den äußern Zeugnissen für den johanneischen Ursprung des Evangeliums *)? Was sich nach allem Bisherigen voraus nicht anders erwarten läßt, zeigt sich auch wirklich in der Geschichte. Bestimmte Zeugnisse, daß der Apostel Johannes der Verfasser des Evangeliums sey, finden sich bekanntlich erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, bei Theophilus von Antiochien, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, u. a., erst bei diesen schon ziemlich späten Schriftstellern, in deren Zeit überhaupt der Kanon der neutestamentlichen Schriften auch in Ansehung solcher Schriften, deren Aechtheit mit überwiegender Wahrscheinlichkeit geläugnet werden muß, mehr und mehr seine jetzige Gestalt erhielt. Gehen wir in die ältere Zeit zurück, so sehen wir uns bei allen Hauptzeugen für unsere kanonischen Schriften und zwar gerade bei denjenigen, welche dem Kreise des in Kleinasien seine Tage beschließenden Apostels Johannes so nahe standen, bei Papias, Polykarp, Polykrates, ganz vergeblich nach irgend einer Andeutung über ihn als Verfasser des Evangeliums um. Anspielungen freilich, welche mehr oder minder deutlich auf das johanneische Evangelium zurückweisen, glaubt man auch hier schon vor den eigentlichen Zeugnissen zu haben, und selbst schon in die Zeit vor Justin sollen die Spuren des Daseyns des Evangeliums zurückführen. Aus den angeblichen Zeugnissen für die johanneischen Briefe, namentlich dem ersten, schloß man auf das Evangelium zurück, der unächte Anhang zum Evangelium (Kap. 21.) sollte ein ausdrückliches Zeugniß für die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes enthalten, und ebenso glaubte man auch in den Briefen der apostolischen Väter, besonders den ignatianischen, Anspielungen auf das johanneische Evangelium zu finden. Allein

*) Man vgl. nun hierüber die beiden, diese specielle Frage sehr genau und gründlich untersuchenden Abhandlungen Zellers: Die äußern Zeugnisse über das Daseyn und den Ursprung des vierten Evangeliums. Eine Prüfung der kirchlichen Tradition bis auf Irenäus. Theol. Jahrb. 1845. S. 579 f., und: Einige weitere Bemerkungen über die äußere Bezeugung des vierten Evangeliums a. a. O. 1847. S. 136 f.

alles dieß ist theils geradezu unrichtig, theils so vag und unsicher, daß es nicht der Mühe werth ist, dabei zu verweilen *).

Der erste kirchliche Schriftsteller, bei welchem mit besserem Grunde die Frage entstehen kann, ob er mit dem johanneischen Evangelium bekannt war, ist Justin, der Märtyrer. Eine namentliche Erwähnung des johanneischen Evangeliums sucht man auch bei Justin vergeblich, er nennt überhaupt den Apostel Johannes nur einmal **), und zwar nicht als Evangelisten, sondern als Verfasser der Apokalypse. Dagegen gibt es in seinen Schriften eine ziemliche Anzahl von Stellen, welche eine mehr oder minder deutliche Anspielung auf das johanneische Evangelium zu enthalten scheinen. Unterwirft man aber diese Stellen einer so genauen und umsichtigen Prüfung, wie in der ersten der genannten beiden Abhandlungen geschehen ist ***), so fällt das Resultat ganz

*) Nur dieß sey hier bemerkt: Man legt gewöhnlich besonderes Gewicht auf das Zeugniß des Eusebius (K.G. 3, 39.) von Papias: *κέχρηται ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς.* Der Brief müßte daher schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden gewesen seyn, und da er nur das Nachbild des Evangeliums seyn kann, so müßte daher auch das Evangelium näher gegen den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufgerückt werden. Dieses Zeugniß beweist jedoch nichts. Es mag sich mit ihm ebenso verhalten, wie mit dem aus Polykarp's Ep. ad Phil. c. 7., wo die Worte: *πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι*, auch eine solche *μαρτυρία* seyn sollen. Was können solche allgemeine Sentenzen, die auch anonym circuliren konnten, beweisen? Wahrscheinlich schloß Eusebius nur aus gleichlautenden Sätzen und Ausdrücken, die er vorfand, auf eine Bekanntschaft des Papias mit unserem Briefe, ohne daß Papias selbst ihn genannt hatte, wie ja Eusebius auch von Polykarp sagt: *κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς* (K.G. 4, 14.), ohne daß sich in dem Briefe Polykarps eine ausdrückliche, namentliche Erwähnung des ersten petrinischen Briefs findet. Es ist natürlich, daß die Vertheidiger der Aechtheit des Evangeliums auch den ersten Brief Johannis für ächt halten, und die Aechtheit der einen Schrift durch die der andern zu beweisen suchen. Wird das Evangelium für unächt gehalten, so kann ohnedieß von einem johanneischen Ursprung des Briefs nicht mehr die Rede seyn. Genauer betrachtet kann jedoch der Brief in keinem Falle eine Stütze der Aechtheit des Evangeliums seyn. Er trägt, was näher nachzuweisen hier nicht der Ort ist, in seinem Abhängigkeitsverhältniß zum Evangelium zu sehr den Charakter der Nachahmung an sich. Ein selbstständig schreibender Schriftsteller kann sich nicht so von sich selbst abhängig machen und sich selbst so mißverstehen, wie dieß hier der Fall ist.

**) Dial. cum Jud. Tryph. c. 81.

***) A. a. O. S. 599 f.

anders aus, als die gewöhnliche Meinung iſt. Eine ganze Klaſſe der fraglichen Stellen fällt ſchon bei dem erſten Blick hinweg, denn wer kann behaupten, daß Ausdrücke, die in jedem chriſtlichen Lehrvortrag vorkommen konnten, und unter Umſtänden vorkommen mußten, aus dem johanneiſchen Evangelium genommen ſind, wenn ihnen ſonſt alles fehlt, woran ſie als johanneiſch zu erkennen ſind? Eine andere Klaſſe zeigt zwar größere Uebereinſtimmung mit johanneiſchen, aber keine ſo große, daß die Annahme einer wirklichen Benützung des johanneiſchen Evangeliums gerechtfertigt wäre, weil auch ſie theils nur in einem Zuſammentreffen einzelner Ausdrücke, das ebenſo gut auch zufällig ſeyn kann, theils in einer unbeſtimmteren Aehnlichkeit der Gedanken beſteht, wie ſie ſich in Schriften der gleichen Zeit und des gleichen Kreiſes auch ohne allen unmittelbaren Zuſammenhang derſelben leicht bildet. So theilt Juſtin mit Johannes allerdings die Logoslehre, und bedient ſich in der Darſtellung derſelben theilweiſe der gleichen Ausdrücke, wenn er den Logos das Licht der Menſchen und den μονογενὴς, oder μονογενὴς υἱὸς nennt, wenn er ſagt, es ſey alles durch ihn geſchaffen worden, wenn er von ſeiner Menſchwerdung das Wort σαρκωθῆναι gebraucht. Was können aber ſolche Aeußerungen bei einem Schriftſteller beweiſen, welcher den Philo kennt, und in einer Zeit, welche der Logosſpekulation voll war? Wer das vierte Evangelium einer ſpätern Zeit zuweiſt, behauptet ja nicht, daß auch alles, was es enthält, erſt aus dieſer ſpätern Zeit ſtamme, gerade ein ſolcher muß vielmehr annehmen, daß der Evangeliſt die in ſeiner Zeit, in ihren Verhältniſſen, ihren Kämpfen und ihrem Vorſtellungskreiſe liegenden Elemente für ſich verwendet, daß er die verſchiedenen, bei Andern vereinzelter hervortretenden Züge zu einem harmoniſchen Geſammtbild vereinigt, daß er die geltenden Ueberlieferungen und Vorſtellungen bald aufnehmend, bald umbildend benützt, daß er ſich auch an ſchon vorhandene dogmatiſche und erzählende Schriften angeſchloſſen, und eben durch eine geiſtreiche Verſchmelzung deſſen, was Zerſtreutes ſchon vorhanden war, dieſe ſchnelle und gewaltige Wirkung auf ſeine Zeit erreicht habe, gerade er muß am meiſten darauf bringen, daß das Evangelium nicht als das vereinzelte Werk eines Einzelnen, ſondern als die reife Frucht einer vieljährigen geiſtigen Entwicklung betrachtet werde, und daß die Thätigkeit und Genialität des Einzelnen, der es verfaßt hat, hauptſächlich darin beſtanden habe, das, was an der Zeit war, zu erkennen, und dem Geiſt ſeiner Zeit zum Ausdruck zu verhelfen. Weit entfernt daher, daß dieſe Anſicht widerlegt wäre, wenn man bei Schriftſtellern aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts vielfache An-

klänge an die Ausdrucks- und Vorstellungsweise des Evangeliums aufzeigt, wird sie vielmehr ebendadurch bestätigt. Alles dieß ist in den genannten Abhandlungen so richtig und treffend bemerkt, daß jeder unbefangene Beurtheiler nur beistimmen kann. Nach dem dadurch festgestellten Maaßstab der Beurtheilung kann es sich nur um solche Stellen noch handeln, bei welchen eine augenscheinliche Aehnlichkeit stattfindet. Eine der schlagendsten Beweisstellen für Justin's Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium soll nach der gewöhnlichen Annahme die Stelle Apol. I. Kap. 61. seyn: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, ὑ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τὰς ἅπαξ γεννωμένας ἐμβῆναι φανερὸν πᾶσίν ἐστι.* Wer sollte hierin nicht ein Citat aus Joh. 3, 3 — 5. sehen? Es ist jedoch, was die erste Hälfte der Stelle betrifft, den Ausspruch Christi, schon von Credner *) und nach ihm von Schwegler **) nachgewiesen worden, daß derselbe nicht dem Johannes, sondern dem Hebräerevangelium entnommen ist. Es erhellt dieß nicht bloß aus den bedeutenden Abweichungen von der johanneischen Terminologie, aus dem Fehlen des bei Johannes ausnahmslos constanten doppelten *ἀμὴν*, und dem Setzen von *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und *ἀναγεννηθῆναι*, statt der allein johanneischen Ausdrücke: *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, sondern es ergibt sich auch unwidersprechlich aus dem Umstand, daß die clementinischen Homilien XI, 36. den gleichen Ausspruch mit den gleichen Abweichungen von Johannes anführen, und daß auf eben diese Gestalt desselben Matth. 18, 3. und vielleicht auch Hermas III, 9, 16. zurückweist. Von einer Benützung des Johannes in den Clementinen und im Hebräerevangelium kann ja ohnedieß nicht die Rede seyn. Deutlicher scheint eine solche Benützung und eine nicht zufällige Verwandtschaft mit Joh. 3, 4. in der zweiten Hälfte der justinischen Stelle stattzufinden. Aber auch hier ist die Annahme nicht nothwendig, daß Justin unmittelbar aus dem vierten Evangelium geschöpft habe, und es ist ebenso gut möglich, ja entschieden wahrscheinlicher, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Hätte Justin die johanneische Stelle unmittelbar vor Augen gehabt, warum hätte er nicht auch die Worte Christi aus ihr angeführt? Hat er umgekehrt diese gemeinschaftlich mit Johannes dem Hebräerevangelium entnommen, was liegt näher als die Vermuthung, daß auch das Weitere, das er beifügt, ebendaher stamme? Bestätigt wird

*) Credner, Beitr. Bd. I. S. 210 f. S. 252 f.
**) Nachapost. Zeitalter Bd. I. S. 218 f.

dieſe Vermuthung durch das bei Juſtin weiter Folgende, wo er ſich auf die apoſtoliſche Tradition beruft, d. h. dieſelbe Evangelienſchrift, aus welcher er jenen Ausſpruch Chriſti genommen hat. Dieſe Stelle Juſtins iſt ſo ſehr die einzige, welche hier in Betracht kommen kann, daß es Vertheidiger der Aechtheit des johanneiſchen Evangeliums und der äußern Zeugniſſe für daſſelbe gibt, welche ſelbſt ſich auf dieſe Eine Stelle beſchränken zu müſſen glauben *). Wie groß wird dann aber die Unwahrſcheinlichkeit, daß Juſtin, wenn ihm das vierte Evangelium überhaupt bekannt und als apoſtoliſch von ihm anerkannt war, nur einen einzigen Ausſpruch aus ihm entnommen hätte?

Was die Zeit nach Juſtin betrifft, ſo können wir die, theils angeblichen, theils wirklichen Zeugniſſe in kirchliche und nichtkirchliche theilen. Die kirchlichen ſind zum Theil auch nach Juſtin noch zweifelhaft. Es verdienen hier zuerſt die in der alexandriniſchen Paſchachronik erhaltenen Fragmente des Biſchofs Apollinaris von Hierapolis erwähnt zu werden. In dem erſten derſelben **) folgen, nachdem Apollinaris die Behauptung der Gegner angeführt hat, die neueſtens vielfach beſprochenen Worte: *καὶ διηγῆνται, Ματθαῖον ἕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσυμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ καὶ αὐτὸς τὰ εὐαγγέλια.* Aus dieſer Stelle wollte man ſo argumentiren: da in ihr von einer Differenz die Rede iſt, welche unter den Evangelien ſelbſt über den Tag, an welchem Jeſus das letzte Mahl mit ſeinen Jüngern gehalten haben ſoll, ſtattfindet, ſo muß unter den hier genannten *εὐαγγέλια* auch das johanneiſche begriffen ſeyn, da nur dieſes Evangelium von den andern hierin abweicht. Zu dieſem Schluſſe iſt man aber keineswegs berechtigt. Nach der richtigen Erklärung der Stelle iſt in ihr nicht von einem *στασιάζειν* der Evangelien unter einander die Rede, ſondern von einem *στασιάζειν* der ſämmtlichen Evangelien, mag das johanneiſche dazu gerechnet ſeyn oder nicht, gegen den *νόμος*, mit welchem dem Apollinaris die Evangelien in Widerſtreit zu kommen ſchienen, wenn man mit den Quartodecimanern annahm, daß Jeſus am 14ten Niſan das Paſſahlamm gegeſſen habe, und ſomit erſt am folgenden Tage geſtorben ſey, da nach dem Geſetz das Paſſahlamm am 14ten dargebracht werden mußte, ſomit auch Jeſus als das wahre Paſſahlamm an keinem andern Tage ſterben konnte. Dieß iſt die allein richtige Auffaſſung der Stelle, welche ſich gegen

*) Vgl. Frank, Studien der ev. Geiſtlichkeit Würtembergs Bd. 18. H. 1. S. 61 f. Ueber Juſtin's *Ἀπομν.* S. 71 f.

**) Vgl. oben S. 335.

die dagegen erhobenen Einwendungen sehr leicht rechtfertigen läßt *). Wäre freilich zuvor schon gesagt, daß unter den Evangelien eine Differenz stattfinde, so hätte es keine Schwierigkeit, στασιάζειν für sich schon von einem Aufstand, in welchem die Evangelien unter sich begriffen sind, von einem sie selbst trennenden Widerspruch zu verstehen. Allein davon ist nicht nur in der Stelle selbst nichts gesagt, sondern es ist uns auch gar nichts darüber bekannt, daß man schon damals an den Widerspruch der Evangelien unter einander, an welchen man hätte denken können (vorausgesetzt, daß das johanneische Evangelium schon damals bekannt war), wirklich gedacht hat. Es ist daher zunächst blos möglich, dieses στασιάζειν von einem στασιάζειν der Evangelien unter sich zu verstehen, diese Möglichkeit wird aber schon zweifelhaft, wenn man bedenkt, daß dieses στασιάζειν, statt ein στασιάζειν der Evangelien unter sich zu seyn, wenigstens ebenso gut ein στασιάζειν der Evangelien gegen den νόμος seyn kann. Es wird ja unmittelbar vorher gesagt, daß die νόησις derer, von welchen die Rede ist, mit dem νόμος nicht harmonirt, für diese ihre νόησις aber berufen sie sich auf Matthäus, also die Evangelien (da, was von Matthäus gilt, in jedem Falle auch von den beiden andern Synoptikern gilt). Was aber, so betrachtet, eine blos zweifelhafte Möglichkeit ist, wird zur entschiedenen Unwahrscheinlichkeit, wenn man weiter bedenkt, daß der Schriftsteller, wenn er jene Beziehung nicht meinte, sondern das στασιάζειν von einem στασιάζειν der Evangelien unter sich verstanden wissen wollte, dieß nothwendig hätte näher bestimmen müssen. Sollte also der Sinn seiner Worte nicht seyn, daß die Evangelien gegen den νόμος Aufstand machen, mit ihm in Widerspruch kommen, so mußte er diese jedenfalls ebenso nahe liegende Beziehung ausdrücklich abschneiden, und dem στασιάζειν durch ein beigesetztes ἀλλήλοις die Beziehung geben, die es nach seinem Sinn haben sollte. Da er dieß nicht gethan hat, so kann man höchstens sagen, der Sinn seiner Worte sey zweifelhaft, in keinem Falle aber behaupten, das στασιάζειν sey nur von einem στασιάζειν der Evangelien unter sich zu verstehen. Nur das könnte man einwenden, daß wenn στασιάζειν so genommen wird, dann auch die beiden Sätze: ἀσυμφ. — αὐτῶν und καὶ στασ. — εὐαγγέλια nur dasselbe sagen würden. Allein es kann auch dieß nicht mit gutem Grunde gesagt werden, da der Sinn des ersten Satzes sich im zweiten modificirt, und was

*) Vgl. Wieseler, Chronol. Synopse S. 370 f. Vierteljahrschr. für Theol. und Kirche von Lücke u. Wieseler, 1845. 2. S. 248 f. Ebrard, das Ev. Joh. S. 124 f.

im ersten als eine bloße Vorstellung der Gegner ausgesprochen ist, im zweiten dadurch näher bestimmt wird, daß diese Vorstellung sich auf ein thatsächlich bestehendes Verhältniß zwischen den Evangelien und dem Gesetz gründen würde. Bei dieser Auffassung entsteht eine so treffende Analogie zwischen den beiden Gliedern des ersten Hauptsatzes und den beiden des andern, daß man kaum noch einen Zweifel über den wahren Sinn der Stelle haben kann. Wie nämlich im ersten Hauptsatz zuerst gesagt wird, wie sich die Gegner die Sache vorstellen, und dann, wie sich ihre Vorstellung zu Matthäus verhält, so ist auch im zweiten zuerst von ihrer *νόησις* die Rede und dann davon, daß ihre *νόησις* auf die Evangelien sich gründet. Indeß wenn auch auf diese Weise der wahrscheinliche Sinn der Stelle in's Reine gebracht werden kann, ihr Moment für die johanneische Frage liegt nur darin, daß der unberechtigte Schluß, welchen die Vertheidiger der Aechtheit des Evangeliums aus ihr ziehen wollen, abgewiesen wird. Daß es aber zur Zeit der Abfassung des Fragmentes noch nicht bekannt war, kann nicht aus ihr gefolgert werden. Die Gegner des Apollinaris hielten sich an das Evangelium des Matthäus, wie sie die abweichende Darstellung des johanneischen damit vereinigten, wissen wir nicht. Apollinaris selbst fand, ungeachtet er Jesum am 14ten Nisan sterben ließ, doch im Evangelium des Matthäus keinen Widerspruch mit seiner Ansicht, indem er ohne Zweifel, wie wir dieß auch sonst finden, annahm, Jesus habe an dem dem Passah vorangehenden Tage ein Mahl gehalten, das sodann ebensowohl das synoptische als das johanneische war. An einen Widerspruch der Evangelien unter sich dachte man damals noch nicht. Es erklärt sich dieß allerdings auch schon aus dem jener Zeit eigenen Mangel an kritischem Sinn, es kann aber auch darin seinen Grund haben, daß man noch keine Gelegenheit hatte, auf den unter den kanonischen Evangelien selbst stattfindenden Widerspruch aufmerksam zu werden. Die Evangelien gelten noch als eine indifferente Einheit, und es fragt sich sogar, ob die *εὐαγγέλια* in dem Fragment des Apollinaris evangelische Schriften sind, da der Plural *εὐαγγέλια* bisweilen auch blos so viel als *τὸ εὐαγγέλιον* ist, nämlich die evangelischen Erzählungen als Inhalt des Evangeliums, so daß *τὰ εὐαγγέλια* in jenem Fragment nichts anders heißen würde, als *τὸ εὐαγγέλιον* in den Worten des Polykrates: *πάντες ἐτήρησαν τὴν ιδ' τῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* *). — Bestimmter scheint das zweite Fragment des Apollinaris in

*) Wie konnte Polykrates ungefähr zwei Decennien nach Apollinaris noch so schreiben, wie wenn die vier Evangelien in Betreff des Passah ganz

der Paschachronik: *Ἡ δὲ τὸ ἀληθινὸν τῷ κυρίῳ πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τῷ ἀμνῷ παῖς θεῦ, ὁ δεθεὶς, ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτῷ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῷ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τῷ λίθῳ,* auf Joh. 19, 31 f. hinzudeuten. Es ist aber auch hier die Annahme keineswegs nothwendig, daß Apollinaris das, was er hier von der Seite Jesu sagt, aus dem johanneischen Evangelium genommen hat. Da einmal dieser Zug der evangelischen Geschichte bei dem Widerspruch der Synoptiker nicht für authentisch und apostolisch überliefert gehalten werden kann, so ist die Entstehung dieser Tradition aus der nicht blos Joh. 19, 37., sondern auch schon Apok. 1, 7. angewandten alttestamentlichen Stelle Zach. 12, 10. zu erklären. Diese Tradition ist daher unstreitig älter, als das johanneische Evangelium, auf das wir hier um so weniger Ursache haben, zurückzugehen, da *ὕδωρ καὶ αἷμα*, als die beiden *καθάρσια*, in einem andern Sinne genommen werden, als im Evangelium, im Sinne des ersten johanneischen Briefs, woraus jedoch nicht zu schließen ist, ihre Quelle sey dieser Brief gewesen. Gesetzt aber auch, Apollinaris habe das johanneische Evangelium schon gekannt, so folgt ja hieraus nur, daß es damals schon existirte, über den Verfasser aber und die Zeit seiner Entstehung können wir nichts weiter schließen. Der Streit über die Fragmente des Apollinaris hat daher kein großes Moment, da Apollinaris zwischen den Jahren 170 und 180 schon einer Zeit angehört, in welcher in jedem Falle die ersten geschichtlichen Spuren des Daseyns des johanneischen Evangeliums zum Vorschein kommen. Zwar wird auch noch von Tatian und Athenagoras das Evangelium noch nicht ausdrücklich genannt, aber Stellen, wie bei Tatian (Or. ad Gr. c. 13.): *τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει — ὁ λόγος μὲν ἐστιν τὸ*

einstimmig wären? Entweder kannte er auch damals das johanneische Evangelium noch nicht, oder wenn er es kannte, war er sich gar keines Unterschiedes unter ihnen bewußt. So wenig dachte man an ein *τασιάζειν* der Evangelien unter sich. Dieselbe Harmonie der Evangelien unter sich und mit dem Gesetz wird in den mit dem obigen Fragment ziemlich gleichlautenden Worten des Fragments des Clemens von Alex. in der Paschachronik S. 115 vorausgesetzt: *ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι, καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά.*

τῷ θεῷ φωῖς, und c. 19.: πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν u. ſ. w., ſind ſo unverkennbar johanneiſch, daß nur dieß noch auffallen muß, warum das εἰρημένον nicht beſtimmt dem Apoſtel Johannes zugeſchrieben iſt. Der erſte Kirchenlehrer, welcher das Evangelium namentlich anführt, iſt Theophilus (Ad Autol. 2, 22.), und ſeitdem tritt es nun mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, in der überhaupt für den Kanon conſtitutiven Periode des Irenäus, Tertullian und Clemens von Alex., in den allgemeinen kirchlichen Gebrauch ein.

Bei den nichtkirchlichen Zeugniſſen können wir das des heidniſchen Gegners Celſus von den häretiſchen unterſcheiden. Man hat aus mehreren Stellen der Schrift des Celſus, wie wir ſie aus Origenes kennen, auf eine Bekanntſchaft des Celſus mit dem johanneiſchen Evangelium ſchließen zu dürfen geglaubt. Eine der ſcheinbarſten Stellen dieſer Art iſt bei Origenes c. Celsum 2, 55., wo Celſus ſagt, Chriſtus habe nach ſeiner Auferſtehung ſeinen Jüngern τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως καὶ τὰς χεῖρας, ὡς ἦσαν πεπερονημέναι, gezeigt. Es iſt aber dieß und Anderes ſehr unſicher, hauptſächlich deßwegen, weil man nicht weiß, ob das johanneiſche Evangelium, wenn es ſpäter entſtanden iſt, in ſeiner von den ſynoptiſchen Berichten abweichenden Darſtellung nicht eigenthümliche Quellen benützt hat. Geſetzt aber auch, Celſus habe das Evangelium gekannt, was folgt hieraus, da er höchſt wahrſcheinlich ſeine Schrift gegen die Chriſten nicht vor dem J. 170 geſchrieben hat?

Was die Häretiker betrifft, ſo behauptet man, ſchon Valentin und Marcion haben das johanneiſche Evangelium gekannt, und beruft ſich dafür auf Stellen bei Tertullian. Allein die darauf ſich beziehenden Aeußerungen Tertullians ſind ſo unbeſtimmt, und ſeine Glaubwürdigkeit in ſolchen Dingen iſt überhaupt ſo gering, daß man alle Urſache hat, eher das Gegentheil anzunehmen. Auch die Namen, welche Valentin ſeinen Aeonen gegeben hat, wie λόγος, μονογενὴς, ζωὴ, χάρις, ἀλήθεια, berechtigen nicht zu der Annahme, daß er ſie aus dem johanneiſchen Evangelium genommen hat, ſonſt müßte er ja auch ſein πλήρωμα, ſeinen παράκλητος, mit welchen Namen er doch einen ganz andern Begriff verband, ebenfalls daher entlehnt haben. Es iſt hieraus nur zu ſehen, wie ſehr ſolche mit dem johanneiſchen Evangelium verwandte Vorſtellungen überhaupt damals im Umlauf waren. Unter den zahlreichen neuteſtamentlichen Stellen, auf welche die Valentinianer nach Irenäus 1, 6. 8, 1—4. ihre Aeonenlehre ſtützten, iſt keine einzige johanneiſche. So wenig aber die Valentinianer ſchon urſprünglich das johanneiſche Evan-

gelium gekannt zu haben ſcheinen, ſo ſehr wurde es, zum deutlichen Beweis, daß ſie es nicht ſchon von Anfang an kannten, in der Folge ihr Lieblingsevangelium. Hi, qui a Valentino sunt, ſagt Irenäus 3, 11, 7., eo, quod est secundum Joannem, plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum. Der Valentinianer Herakleon ſchrieb einen Commentar über das Evangelium, und ſein Mitſchüler Ptolemäus eine Erklärung des Prologs. Die Abfaſſung dieſer Schriften kann nicht vor das Jahr 170 geſetzt werden; ſie fallen in dieſelbe Zeit, in welcher uns überhaupt die erſten ſichern Spuren des Evangeliums bei den kirchlichen Schriftſtellern begegnen. Auch der Montanismus hat keineswegs das johanneiſche Evangelium und den johanneiſchen Paraklet zu ſeiner Vorausſetzung.

Je ungünſtiger nun aber dieſer Stand der Sache für die Authentie des johanneiſchen Evangeliums iſt, deſto größere Anſtrengungen macht man, das geſchichtlich Fehlende a priori zu ergänzen. Unwiderlegbar iſt, ſagt Lücke am Schluſſe ſeiner Unterſuchung, die hiſtoriſche Thatſache, daß die kirchliche Tradition ſeit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ebenſo einſtimmig, als ausdrücklich die Authentie und Kanonicität des johanneiſchen Evangeliums bezeugt. Damals war der prüfende Geiſt bereits erwacht, man fing an, zwiſchen Aechtem und Unächtem, Kanoniſchem und Apokryphiſchem zu unterſcheiden. Es wäre eine ſchwer begreifliche Annahme, wie die Kirche in dieſer Zeit das johanneiſche Evangelium ohne allen Grund der Wahrheit angenommen hätte. Wir haben keine abſoluten gleichzeitigen Zeugniſſe. Aber die unvollkommenen Zeugniſſe des zweiten Jahrhunderts und die vollkommenen ſeit dem Anfang des dritten begründen, ergänzen ſich wechſelſeitig und reichen ſo nahe bis an den Zeitpunkt hin, wo das Evangelium geſchrieben und zuerſt in der Kirche bekannt wurde *). Man argumentirt mit Einem Worte vom hiſtoriſchen Bewußtſeyn der Kirche aus, aber welcher vage Begriff iſt dieſes Bewußtſeyn? Soll es ſo viel ſeyn, als die kirchliche Tradition, ſo weiß man ja, wie unkritiſch dieſe war. Was berechtigt uns, den Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts ein hiſtoriſches Bewußtſeyn zuzutrauen, das es ihnen unmöglich gemacht haben ſoll, ein Evangelium anders, als auf wohlbeglaubigte Zeugniſſe über ſeinen Urſprung hin anzunehmen? Wenn Lücke ſich für den kritiſchen Charakter jener Zeit insbeſondere auf die Apokalypſe beruft, und die Zweifel gegen ſie als die Kennzeichen einer Zeit angeſehen wiſſen will, in welcher der hiſtoriſche Grund und Halt des neuteſtamentlichen Kanons in der Kirche anfing, unterſucht zu werden, ſo beweist gerade die Apokalypſe das Gegentheil. Waren es

*) Bd. I. S. 81.

denn hiſtoriſch-kritiſche Gründe, mit welchen die Aechtheit der Apokalypſe beſtritten wurde? War nicht der dogmatiſche Anſtoß, welchen man an ihrem Inhalt nahm, das einzige Motiv des Zweifels gegen ſie? Welches Gewicht könnten wir überhaupt hiſtoriſchen Zeugniſſen noch beilegen, wenn wir annehmen wollten, die Zeugniſſe, welche die Apokalypſe für ſich hat, haben durch die ſpätere Beſtreitung derſelben ihre Auktorität verloren? Es iſt mit Recht gegen Lücke bemerkt worden *), daß das hiſtoriſch-kritiſche Verhältniß des Evangeliums zur Apokalypſe, wie er daſſelbe zum Vortheil des Evangeliums beſtimmt, das gerade umgekehrte iſt: je näher die Tradition dem urſprünglichen Thatbeſtande ſtand, um ſo günſtiger iſt ſie der Apokalypſe, um ſo ungünſtiger dem Evangelium; je mehr ſie ſich davon entfernt, je mehr die Kritik allen hiſtoriſchen Grund und Boden verliert, je mehr ſie alſo genöthigt iſt, den Maaßſtab des dogmatiſchen Zeitbewußtſeyns anzulegen, um ſo mehr kehrt ſich jenes Verhältniß um. Mit welchem Rechte kann man ſich demnach auf das hiſtoriſch-kritiſche Bewußtſeyn jener Zeit berufen? Es fehlt an allen glaubwürdigen Belegen für die Vermittlung der kirchlichen Tradition über das vierte Evangelium. „Irenäus gebraucht die Schrift, aber er ſagt uns nicht, woher er ſie erhalten hat, er beruft ſich nicht auf Polykarp, nicht auf Papias, nicht auf die presbyteri, qui Joannem Apostolum viderunt, die Gewährsmänner für ſeine Erklärung der Apokalypſe; Tatian citirt ſie, ſagt aber nicht, daß ſie ſein Lehrer Juſtin auch gekannt habe; Theophilus ſchreibt ſie dem Apoſtel Johannes zu, theilt uns aber nichts darüber mit, woher er weiß, daß ſie auch wirklich dem Apoſtel angehört. Sie iſt ſeit dem drittletzten Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts vorhanden, ſie wird gebraucht, dem Apoſtel Johannes faſt ohne Widerrede beigelegt, aber worauf ſich dieſe Anerkennung ſtützt, darüber iſt uns nicht das Geringſte, was den Werth eines hiſtoriſchen Zeugniſſes hätte, überliefert worden, und dieſe Lücke durch die erweislich falſche Behauptung eines hiſtoriſchen Bewußtſeyns der alten Kirche auszufüllen, das dieſe nie wirklich gehabt hat, iſt ein durchaus unberechtigtes Verfahren“ **).

Daß die Tradition über das johanneiſche Evangelium die Continuität und Einſtimmigkeit nicht hatte, welche man von ihr rühmt, beweist insbeſondere der Widerſpruch der Aloger. Mit dieſem ſelbſterfundenen Namen bezeichnet Epiphanius Gegner der Montaniſten, welche überhaupt die johanneiſchen Schriften, namentlich aber auch das Evangelium verwarfen. Es ſind

*) Theol. Jahrb. 1841. S. 145.
**) Zeller a. a. O. S. 644 f.

dieſelben, von welchen Irenäus ſagt, daß ſie illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit *). Mögen ſie auch dabei nur das dogmatiſche Intereſſe der Beſtreitung des Montanismus gehabt haben, ſo ſieht man doch wenigſtens ſo viel aus ihrem Widerſpruch, daß es damals kein hiſtoriſches Bewußtſeyn von dem Urſprung des johanneiſchen Evangeliums gab, das die Behauptung ſeines nichtjohanneiſchen Urſprungs ſchlechthin unmöglich machte, daß man ſomit überhaupt nichts Sicheres und Beſtimmtes über den Urſprung des Evangeliums wußte, ſondern es nur als etwas Gegebenes nahm. Es iſt demnach auf beiden Seiten das Eine ſo gut möglich, wie das Andere. Haben die Aloger das johanneiſche Evangelium aus dogmatiſchem Intereſſe verworfen, d. h. für eine nicht apoſtoliſche Schrift erklärt, ſo können ihre Gegner es ebenſo gut aus dogmatiſchem Intereſſe angenommen und für johanneiſch gehalten haben. Der Widerſpruch der Aloger erhält jedoch dadurch ein weiteres Gewicht, daß

*) Adv. haer. 3, 11. Irenäus ſpricht hier überhaupt von Gegnern der Evangelien, welche, als ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τῶ εὐαγγελίω καὶ εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες εὐαγγελίων πρόσωπα, die Vierzahl der Evangelien (welche demnach damals noch keineswegs eine ſo feſtſtehende war) nicht als eine ihrem Begriff adäquate anerkennen. Neque plura numero, quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse evangelia. Quoniam enim quatuor regiones mundi sunt, et quatuor principales spiritus, et disseminata est ecclesia super omnem terram, columna autem et fundamentum ecclesiae est evangelium et spiritus vitae, consequens est, quatuor habere eam columnas, undique flantes incorruptibilitatem et vivificantes homines. Ex quibus manifestum est, quoniam, qui est omnium artifex verbum, qui sedet super Cherubim, dedit nobis quadriforme evangelium. — Etenim Cherubim quadriformia — et evangelia igitur his consonantia, in quibus insidet Christus. Mit ſolchen Gründen alſo überzeugte man ſich von der Canonicität der Evangelien, woraus leicht zu ſehen iſt, wie viel auf das hiſtoriſche Bewußtſeyn jener Zeit gebaut werden kann. Bleek freilich ſieht hierin ſo wenig einen Beweis von der Schwäche der Gründe, daß ihm vielmehr das daraus erhellt, „wie feſt damals im Bewußtſeyn der Kirche die Canonicität gerade unſerer Evangelien ſtand und ſomit auch die Aechtheit des johanneiſchen, indem, wenn die Kirche z. B. nur drei Evangelien anerkannt hätte, der Kirchenvater gewiß nicht würde in Verlegenheit geweſen ſeyn, die Nothwendigkeit der Dreizahl durch ähnliche Analogien zu erweiſen.“ Beitr. S. 206. Welche naive Art zu ſchließen! Es ſcheint, es gebe nicht blos eine Continuität der kirchlichen Tradition im Sinne dieſer Apologeten, ſondern auch eine Continuität der kirchlichen Logik. Man vgl. Zeller, Jahrb. 1847 S. 163.

sie ihn nicht blos durch dogmatische, sondern auch durch kritische Gründe motivirten. Sie stützten ihn auf die Thatsache, daß die geschichtliche Darstellung des johanneischen Evangeliums von der der synoptischen Evangelien so sehr abweiche. Da sie die Wahrheit der synoptischen Erzählung als allgemein anerkannt voraussetzten, so konnten sie das in jedem Falle spätere Evangelium, das sich so wenig in ein harmonisches Verhältniß zu den synoptischen setzen ließ, nicht für johanneisch oder apostolisch halten. Es lügt, sagten sie daher, das den Namen des Johannes führende Evangelium, das Unwahre seiner Darstellung beweist, daß es kein ächtes Evangelium ist *). Es ist dieß dasselbe Argument, auf das noch immer das größte Gewicht gelegt werden muß. Was demnach der Widerspruch der Aloger noch vermissen läßt, ist nur, daß sie nicht auch ausdrücklich den Mangel historischer Zeugnisse, das Stillschweigen älterer Schriftsteller über dasselbe, die bisherige Unbekanntschaft mit einem solchen Evangelium geltend machten. Ob sie dieß nicht gethan haben, wissen wir freilich nicht, da nur Epiphanius in seinem kurzen Bericht über die Aloger nichts davon sagt, wenn sie es aber auch nicht gethan haben, so ist es daraus zu erklären, daß überhaupt eine solche literarische Nachweisung, wie sie zu unserer kritischen Methode gehört, jener Zeit weit ferner liegt. Die Aloger waren keine Gelehrte, wie Eusebius von Cäsarea, sie wußten vielleicht nicht ein-

*) Gegen das Evangelium, oder nach Epiphanius gegen die johanneischen Schriften überhaupt, machten sie geltend, sie verdienen nicht in der Kirche zu seyn, sie stimmen mit den übrigen Aposteln nicht überein. Wie konnte Johannes so schreiben: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος u. s. w. und ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο u. s. w. und unmittelbar darauf (εὐθέως): ὁ Ἰωάννης μαρτυρεῖ καὶ κέκραγε λέγων· οὗτος ἦν, ὃν εἶπον ὑμῖν u. s. w. und nachher sagt er: καὶ εἶπον αὐτῷ οἱ ἀκούσαντες, ῥαββὶ πῦ μένεις; zugleich aber sagt er in demselben Zusammenhang: τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν u. s. w. und kurz darauf heißt es: καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγένετο u. s. w. Die andern Evangelisten aber sagen, er habe vierzig Tage in der Wüste zugebracht, als er vom Teufel versucht wurde, und dann sey er zurückgekommen und habe die Jünger zu sich genommen. Es ist also die so rasch von dem Einen zum Andern fortgehende, so vieles, was in den synoptischen Evangelien erzählt ist, unerwähnt lassende, überhaupt von der synoptischen Erzählung ganz abweichende Darstellung, was sie dem johanneischen Evangelium zum Vorwurf machten. Ob sie in die Beurtheilung dieses Verhältnisses noch weiter eingegangen sind, ist aus Epiphanius nicht zu sehen, er hebt nur das Eine noch hervor, sie haben auch daran besonders Anstoß genommen, daß Johannes von zwei Paschafesten rede, welche der Erlöser gefeiert habe, die andern Evangelisten nur von Einem. Epiph. Haer. LI.

mal, wie weit das johanneiſche Evangelium ſchon damals verbreitet war, aber ihr Widerſpruch zeugt doch von einem beſonneneren, in die Gründe der Sache eingehenden Urtheil, und gleicht einer Proteſtation gegen eine Schrift, auf deren Widerſpruch mit der bisher geltenden evangeliſchen Tradition, ſey es durch ein beſonderes Zeitintereſſe, oder weil die Schrift damals erſt bekannt geworden war, man auch jetzt erſt aufmerkſam geworden war *).

Von einer Continuität und Einſtimmigkeit der Tradition kann daher ſchon deßwegen nicht die Rede ſeyn, weil es auch an Widerſpruch nicht fehlte. Wie kann man aber überhaupt von einer Tradition bei einer Schrift reden, deren Daſeyn ſich nicht über das J. 170 zurückverfolgen läßt? Man bedenke nur, was es heißt, daß eine apoſtoliſche Schrift, wie das johanneiſche Evangelium, ſchon ſeit dem Ende des erſten Jahrhunderts unter den Chriſten im Gebrauch geweſen ſeyn ſoll, ohne daß irgend eine ſichere Spur ihrer Exiſtenz auf uns gekommen iſt. Es iſt dieß nicht blos ein zufälliges Stillſchweigen, bei welchem man immer noch der Vorausſetzung Raum geben könnte, die fragliche Schrift ſey, ungeachtet es an allen geſchichtlichen Zeugniſſen für ſie fehlt, dennoch vorhanden geweſen, ein ſo langes und beharrliches Stillſchweigen kann nur als ein poſitives Zeugniß ihres Nichtvorhandenſeyns genommen werden, indem es ſich bei mehreren Schriftſtellern dieſer Zeit gar nicht anders denken läßt, als daß ſie ſie hätten erwähnen müſſen, wenn ſie ſchon exiſtirt hätte. Es gilt dieß namentlich von Juſtin, welcher überhaupt als der erſte bedeutendere theologi-

*) Das Urtheil Lücke's über die Aloger kann nur ein oberflächliches und partheiiſches genannt werden. „Ihre Zweifel, ihre Widerſprüche gegen das johanneiſche Evangelium beweiſen, daß dieſes gegen Ende des zweiten Jahrhunderts als Werk des Apoſtels Johannes und als Canon der Wahrheit in der Kirche gebraucht und geachtet wurde. Würden ſie ſonſt widerſprochen haben? Hatten ſie beſſere Gründe, warum gebrauchten ſie ſo leichtfertige? Wenn ſie aber ſo weit gingen, das Evangelium ſogar für ein Werk des Cerinth zu halten, ſo haben ſie ſich damit ſelber das Urtheil geſprochen. Und die Kirche, welche im Bewußtſeyn einer ſichern Tradition fortfuhr, das Evangelium für ein Werk des Johannes zu halten, verdient alle Achtung, daß ſie ſich darin durch ſo leichtfertigen Widerſpruch nicht ſtören ließ“ (a. a. O. I. S. 68). Mit einem ſolchen Verfahren konnte ſich freilich die Kirche von jeher über jeden Widerſpruch hinwegſetzen! Schrieben die Aloger das Evangelium Cerinth zu, ſo geſchah es deßwegen, weil die Gegner der Montaniſten und Chiliaſten die Apokalypſe als johanneiſche Schrift für eine Schrift Cerinth's erklärten. Was folgt aber daraus? Doch wohl in jedem Falle immer nur dieß, daß man ſich auf der einen Seite ſo wenig, als auf der andern auf hiſtoriſche Gründe ſtützte.

sche Schriftsteller eine sehr wichtige Stelle in der Geschichte des Kanons einnimmt. Ein solches Evangelium hätte er doch, muß man nothwendig glauben, mit besonderer Vorliebe benützen sollen. Wie willkommen hätte es ihm für seine Logoslehre seyn müssen. Er kennt doch den Apostel Johannes als Verfasser der Apokalypse, warum kannte er ihn nicht auch als Verfasser des Evangeliums? Aber gerade sein Zeugniß über die Apokalypse zeigt nur, wie unbekannt ihm der Evangelist war. Wie konnte er ihn aus Veranlassung der Apokalypse, wenn er ihm als Evangelist schon bekannt war, nur so erwähnen: *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν Ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ — προεφήτευσε* *)? Wo so Vieles zusammentrifft, erhält der negative Beweis die Bedeutung eines positiven.

Die äussere Kritik des johanneischen Evangeliums, die Untersuchung seiner geschichtlichen Zeugnisse führt demnach zu dem Resultat, daß eine Schrift für deren Existenz vor den drei letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts nicht der geringste geschichtliche Beweis vorhanden ist, wenigstens keinen positiven Anspruch darauf machen kann, für johanneisch zu gelten, und die äussere Kritik kann es daher auch nur ruhig geschehen lassen, wenn die innere es auf sich nimmt, den weitern Beweis zu führen, daß eine geschichtlich nicht bezeugte Autorschaft auch aus innern, in der Natur der Sache selbst liegenden Gründen nicht vorhanden wär **).

*) Dial. cum Jud. Tryph. c. 81.

**) Zu den Differenzen des johanneischen Evangeliums von den synoptischen kann auch noch dieß gerechnet werden, daß, während bei Johannes die Lehrthätigkeit Jesu wenigstens drei Passahfeste in sich begriff, die Synoptiker dagegen ihre Dauer so unbestimmt lassen, daß sich mit ihrer Darstellung auch die Annahme einer blos einjährigen Dauer vereinigen läßt, wozu man mit Rücksicht auf die Luc. 4, 19. auf Jesus angewandte prophetische Stelle um so geneigter war. In dieser Hinsicht verdient hier noch ein Datum bemerkt zu werden, auf welches D. A. Hilgenfeld in seiner beachtenswerthen Recension der Bleek'schen Beiträge in der Hall. Allg. Lit. Zeit. 1847 Nr. 80. S. 659 aufmerksam gemacht hat: »Es ist der Authentie des vierten Evangeliums keineswegs günstig, daß wir, je weiter wir im christlichen Alterthum zurückgehen, desto verbreiteter die Annahme einer einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu finden, welche bei einer frühern Verbreitung des Evang. Joh. und bei seinem apostolischen Ursprung kaum erklärlich wäre. In den clement. Homilien XVII, 19 wird gesagt, ein ganzes Jahr habe der Herr mit seinen Jüngern verkehrt. Das Wunderbarste aber ist, daß sich diese Ueberlieferung noch lange Zeit mit der Anerkennung des johann. Evangel.

Aber dürfen wir denn, dieſe Frage drängt ſich hier noch auf, als ſo entſchieden annehmen, daß das Evangelium ſelbſt für eine apoſtoliſche

verträgt, was auf ihr hohes Alter und ihre große Feſtigkeit ſchließen läßt. So noch bei Clemens Alex. Strom. p. 340 ed. Sylb. (καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρῦξαι καὶ τοῦτο γέγραπται ἄντως). Fragt man, wie ſich Clemens dieſe Ueberlieferung mit der Anerkennung des johann. Evang. vereinigen konnte, ſo möchte vielleicht das Fragment ſeiner Schrift über das Paſcha (Chron. Al. ed. Bonn. S. 14) Aufſchluß geben, wo geſagt iſt, an den frühern Paſchafeſten habe Jeſus das geſetzliche Mahl mit den Juden gefeiert, nach Antritt ſeines Lehramts aber (ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν) habe er nur noch ein typiſches Paſchamahl gehalten, woraus hervorgeht, daß er die Lehrthätigkeit Jeſu erſt in das letzte Jahr bei ſich fallen ließ Selbſt Origenes nimmt De princ. IV, 5. noch eine einjährige Wirkſamkeit Jeſu an (ἐνιαυτὸν γάρ πε καὶ μῆνας ὀλίγας ἐδίδαξεν). Auch Tertullian ſcheint dieſe Anſicht getheilt zu haben, nach ſeiner Angabe zu ſchließen, daß Jeſus im 30ſten Lebensjahr gekreuzigt worden ſey (Adv. Jud. c. 8.). Wenn ſich bei Irenäus Adv. haer. II, 22, 38. die abentheuerliche Ueberlieferung findet, daß Dominus noster aetatem seniorem (vom 40ſten und 50ſten Jahr an) habens docebat, sicut evangelium (Joh. 8, 57) καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην· παρέμενε γὰρ αὐτοῖς μεχρὶ τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, Euſ. H E. 3, 23. (Quidam autem eorum non solum Joannem, sed et alios Apostolos viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt et testantur, de hujusmodi relatione. Quibus magis oportet credi? Utrumne his talibus, an Ptolemaeo, qui Apostolos nunquam vidit, vestigium autem Apostoli ne in somnüs quidem assequutus est?), ſo ſtützt ſich dieß nur auf eine offenbar falſche Auslegung der genannten Stelle, und iſt zugleich ein neuer Beweis davon, wie leicht es die Kirchenväter mit ihrer Berufung auf apoſtoliſche Autoritäten nahmen. In derſelben Stelle des Irenäus wird derſelbe Gnoſtiker Ptolemäus, der das Evangelium Johannis als apoſtoliſch citirt hat (in ſeinem Briefe an die Flora Epiph. haer. XXXIII, 3.) als entſchiedener Verfechter der nur einjährigen und unmittelbar auf die Taufe folgenden Lehrthätigkeit angeführt, woraus vielleicht zu ſchließen iſt, daß die Valentinianer das Evang. Joh. nicht als hiſtoriſche Urkunde nahmen, ſondern nur von ſeinem idealen Gehalt Gebrauch machten, indem ſie in ſeinem geſchichtlichen Stoff nur eine Hülle von Ideen ſahen (vgl. Neander Gnoſt. Syſt. S. 143 f. K.Geſch. I, 2. 2. A. S. 749 f.). In jedem Falle möchte es eine ſchwierige Aufgabe für die Apologetik ſeyn, zu erklären, wie bei dem geſchichtlichen Charakter und der frühern Verbreitung des vierten Evangeliums eine ihm ſo widerſprechende Ueberlieferung, wie die von der einjährigen Wirkſamkeit Jeſu, ſo tiefe Wurzeln faſſen konnte, daß ſie ſelbſt durch die Anerkennung dieſes Evangeliums lange Zeit nicht verdrängt werden konnte.

Schrift gehalten seyn will? Woher wissen wir denn, daß der Verfasser selbst seinem Evangelium die Aufschrift κατὰ Ἰωάννην gab? Das Evangelium selbst enthält ja keine Andeutung über den Verfasser, erst der unächte Anhang schreibt die Abfassung der Schrift dem Jünger zu, welchen Jesus liebte, und selbst der Name dieses Lieblingsjüngers ist im Evangelium nirgends ausdrücklich genannt. Wie leicht konnte daher, ohne daß es der Verfasser selbst beabsichtigte, nur in der kirchlichen Tradition der Name des Apostels Johannes auf das Evangelium übergegangen seyn. Ja, würden wir nicht in einen offenbaren Widerspruch mit uns selbst kommen, wenn wir annehmen würden, der Verfasser des Evangeliums habe sich selbst für den Apostel Johannes gehalten wissen wollen? In diesem Falle hätte es sich ja auch mit dem Apokalyptiker identificiren müssen, und doch soll die Verschiedenheit des Evangeliums von der Apokalypse einer der sprechendsten Beweise dafür seyn, daß der Evangelist nicht der Apokalyptiker, somit auch nicht der Apostel Johannes seyn kann. Sollen wir denn nun aber gar keine ursprüngliche Beziehung des Evangeliums auf den Apostel Johannes annehmen, und es für etwas blos Zufälliges halten, daß es nach diesem Apostel benannt worden ist? Auch dieß läßt sich doch kaum denken, und die Sache bedarf daher erst noch einer weitern Untersuchung. Um jedoch die Frage beantworten zu können, wie sich der Evangelist selbst zu dem Apostel Johannes gestellt habe, sollten wir vor allem genauer wissen, welche Vorstellung wir uns überhaupt von der Individualität des Apostels Johannes zu machen haben. Ist, wie sich uns aus dem Bisherigen ergibt, nicht der Evangelist, sondern der Apokalyptiker der Apostel, so fehlt uns noch alles Vermittelnde zwischen dem Evangelisten und dem Apostel. Aber es gibt ja noch, theils in den Schriften des N. T., theils bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern eine Reihe von Data über den Apostel Johannes, in welchen er uns zunächst weder als Evangelist, noch als Apokalyptiker sich darstellt. Fragen wir also vorerst, wie diese zur Charakteristik des Apostels dienenden Züge auf den Einen oder den Andern passen, um, wenn wir ein bestimmteres Bild der Individualität des Apostels gewonnen haben, dann auch eine bestimmtere Antwort auf die Frage geben zu können, wie sich der Evangelist zum Apostel verhalte, und welche Beziehung er sich selbst zu ihm gegeben habe?

Sehen wir uns in der evangelischen Geschichte nach dem Apostel Johannes um, so begegnet uns ein für seine Individualität sehr charakteristischer Zug schon in dem Namen der Donnerssöhne, welchen Jesus nach Markus 3, 17. den beiden Zebedaiden, dem Jakobus und seinem Bruder Johannes, gegeben

haben soll. Markus gibt keinen weitern Aufschluß darüber, worauf dieser Name sich beziehe, soll er aber für die ganze Individualität seiner beiden Träger ebenso charakteristisch seyn, wie der auf gleiche Weise dem Apostel Petrus gegebene Beiname, so kann er nur eine feurige, vom Eifer des Drohens und Strafens, des Niederwerfens und Zerstörens erglühende Natur bezeichnen. Als eine solche Individualität schildern den Apostel Johannes die beiden Erzählungen bei Lukas 9, 49. u. 54. Wenn in der erstern Stelle, mit welcher Mark. 9, 38. zu vergleichen ist, Johannes zu Jesus sagt: „Meister, wir haben einen gesehen, welcher in deinem Namen Dämonen austrieb, und haben es ihm niedergelegt, weil er nicht uns folgt", so spricht sich hier theils ein Selbstgefühl, das überall herrschen und befehlen will, theils ein polemischer Eifer aus, der sich gegen alles feindlich kehrt, was nicht in seinem Sinne christlich ist. Noch bezeichnender ist die zweite Erzählung, nach welcher Johannes mit seinem Bruder Jakobus über die Bewohner eines samaritanischen Dorfs, welche Jesum nicht aufgenommen hatten, alsbald nach der Weise des Elias das Feuer des Himmels herabfallen, und sie verzehren lassen will. Wer sieht hier nicht den Apokalyptiker vor sich, dessen höchste Selbstbefriedigung es ist, seine glühenden Zornesschalen über die ganze unglaubige Welt auszuschütten! Es ist möglich, sogar wahrscheinlich, daß diese beiden charakteristischen Erzählungen nur der Darstellung des Lukas und der besondern Tendenz derselben angehören, aber in diesem Falle könnte er diese Züge nur aus der Apokalypse abstrahirt haben, und somit würde er in ihnen selbst den Apokalyptiker als den Apostel Johannes bezeichnen. Wie es sich nun auch damit verhalten mag, verkennen läßt sich gewiß nicht, daß alle jene Züge nicht nur weit besser auf den Apokalyptiker, als auf den Evangelisten passen, sondern von dem Erstern sogar mit vollem Recht als sein Eigenthum für sich in Anspruch genommen werden. Trägt doch selbst die von Markus 10, 35. den Zebedaiden selbst, von Matthäus 20, 20. nur der Mutter derselben in den Mund gelegte Bitte, daß ihnen die ersten Plätze im Reiche Jesu vorbehalten werden mögen, neben dem egoistischen Ehrgeiz, der darin sich kund gibt, auch dasselbe sinnliche Gepräge einer auf die Herrlichkeit des künftigen messianischen Reichs gerichteten Denkweise an sich, welches den Schilderungen der Apokalypse vom himmlischen Jerusalem nur in anderer Weise aufgedrückt ist. Um dagegen solche Züge auf den Evangelisten beziehen zu können, durch welchen gewaltigen, seiner ruhigen, stillen, harmonisch in sich vollendeten Natur gar nicht gleichsehenden Umwandlungsproceß müßte er erst hindurchgegangen seyn, um aus dem Johannes der

evangeliſchen Geſchichte und dem Apokalyptiker zum Evangeliſten zu werden! Und derſelbe Proceß müßte ihn auch erſt vom Particularismus der Judenapoſtel und des Apokalyptikers auf den Standpunkt des ächt chriſtlichen Univerſalismus, auf welchem der Evangeliſt ſteht, erhoben haben. Es iſt dieß ein neuer Punkt, welcher hier noch beſonders in Betracht zu ziehen iſt. Wie judaiſtiſch der ganze Charakter der Apokalypſe iſt, und wie ſehr in dieſem Judaismus der wichtigſte Divergenzpunkt zwiſchen der Apokalypſe und dem Evangelium liegt, bedarf keines weitern Beweiſes. Fragen wir nun aber, ob der Apoſtel Johannes, wie wir ihn ſonſt kennen, dem judaiſtiſchen Particularismus der Apokalypſe oder dem Univerſalismus des Evangeliums näher ſteht, wie könnte darüber auch nur der geringſte Zweifel ſtattfinden? Im Briefe an die Galater ſehen wir den Apoſtel Johannes auf der Seite des Jakobus und Petrus, dieſer Säulen des Judenchriſtenthums, dem Apoſtel Paulus gegenüberſtehen. Es iſt uns nicht das Geringſte darüber bekannt, daß er ſpäter zu einer freiern und geiſtigern Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums fortgeſchritten wäre, vielmehr iſt alle Wahrſcheinlichkeit dafür, daß auch er im Kreiſe der übrigen Judenapoſtel ſtehen blieb. Erwägen wir nun weiter die Verhältniſſe, unter welchen der im Briefe an die Galater zuerſt klar ausgeſprochene Gegenſatz des judaiſtiſchen und pauliniſchen Chriſtenthums ſich fortentwickelte, ſo ſtimmt die Stellung, welche ſich der Apokalyptiker zum pauliniſchen Chriſtenthum gibt, ganz mit demjenigen zuſammen, was uns aus den pauliniſchen Briefen über das Verhältniß der judenchriſtlichen Partei zum Apoſtel Paulus bekannt iſt. Welchen unmittelbaren Antheil die Apoſtel ſelbſt an der mit ſo großer Bitterkeit und Hartnäckigkeit gegen den Apoſtel Paulus ſich erhebenden judenchriſtlichen Oppoſition hatten, wiſſen wir zwar nicht genauer, wie hätte ſie aber ſoſehr erſtarken können, wenn nicht Männer an ihrer Spitze geſtanden wären, durch deren Anſehen ſie erſt ihre Bedeutung erhalten hat? Wie läßt ſich denken, daß die Apoſtel ſelbſt dieſer Oppoſition ſo fremd geblieben ſind, wie man gewöhnlich annimmt? Es war ja nur conſequent, wenn ſie den Apoſtel Paulus als ihren Gegner betrachteten, und ſeine Lehre als eine ihrem Judaismus entgegengeſetzte bekämpften. Wenn die judenchriſtliche Sage den Apoſtel Petrus in dem Magier Simon zum beſtändigen, ihm überall auf dem Fuße nachfolgenden Antagoniſten des Apoſtels Paulus macht, ſo hat dieß ſicher eine tiefere hiſtoriſche Beziehung. In denſelben Kreis der Parteiverhältniſſe verſetzt uns die Apokalypſe. Wer ſind denn die in den ſieben Sendſchreiben an die kleinaſiatiſchen Gemeinden ſo nachdrücklich bekämpften Nicolaiten? Dieſe

Briefe sind an Gemeinden gerichtet, welche größtentheils pauliniſchen Urſprungs waren. Ihr Zuſtand wird als ein ſolcher geſchildert, in welchem ſie zwiſchen entgegengeſetzten Lehren und Richtungen noch unſtet hin und her ſchwankten. Das wahre Chriſtenthum hatte zwar ſchon Wurzel gefaßt, aber es hatte noch mit einem heidniſchen Element zu kämpfen. Ein ſolcher Conflikt war ganz natürlich, wenn der Apoſtel Johannes ſeit ſeinem Aufenthalt in Epheſus es ſich zur Aufgabe gemacht hatte, dem in jenen Gegenden zuerſt herrſchend gewordenen pauliniſchen Chriſtenthum entgegenzuwirken. Die einem Theile der Mitglieder jener Gemeinden ſchuldgegebene nicolaitiſche Irrlehre, die διδαχὴ Βαλαὰμ, deren Folge die ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν waren, betraf das εἰδωλόθυτα φαγεῖν und das damit theils verbundene, theils identiſche πορνεῦσαι. Der Genuß des Götzenopferfleiſches aber war von dem Apoſtel Paulus als ein zur chriſtlichen Freiheit gehörendes Recht ſo freigegeben worden, daß nicht nur ſeine Lehre ſehr leicht mißbraucht, ſondern auch aus ihr die Folgerung gezogen werden konnte, ſie wolle die zwiſchen Judenthum und Heidenthum beſtehende Schranke aufheben. Es war nichts natürlicher, als daß man in den pauliniſchen Grundſätzen über den Genuß des Götzenopferfleiſches einen heidniſchen Libertinismus erblickte. Wenn nun der Verfaſſer dieſer Briefe von ſolchen ſpricht, welche von ſich ſagen, ſie ſeyen Apoſtel, aber es nicht ſeyen, ſondern nur als Lügner erfunden worden ſeyen, oder von ſolchen, welche von ſich ſagen, ſie ſeyen Juden, aber es nicht ſeyen, ſondern nur eine Synagoge des Satan, wie nahe liegt hier, an den Apoſtel Paulus und das pauliniſche Chriſtenthum zu denken, und dieſe Polemik mit den Angriffen zuſammenzuſtellen, welche die Gegner des Apoſtels in den Briefen an die Korinthier auf ſeine apoſtoliſche Auktorität machten? Ein ſo ſtreng judaiſtiſch geſinnter Schriftſteller, wie der Verfaſſer der Apokalypſe, konnte unmöglich den Apoſtel Paulus für einen wahren und rechtmäßigen Apoſtel halten. Er kennt ja nur zwölf Apoſtel (21, 14.), und wenn Lücke über dieſe Stelle bemerkt *), daß ihm die Zwölfzahl der Apoſtel in ihr etwas Unjohanneiſches zu haben ſcheine, und es ſich nicht denken kann, daß der Apoſtel Johannes, indem er nur von zwölf Apoſtel-Namen ſpricht, den großen Genoſſen ſeines Amtes, den Apoſtel Paulus, ausgeſchloſſen haben ſollte, ſo mag man dieß für unjohanneiſch halten, wenn man ſich den Begriff des Johanneiſchen nur aus dem Evangelium abſtrahirt, ganz anders aber erſcheint die Sache, wenn man ſie aus dem Geſichtspunkt jener judaiſtiſchen Oppoſition

*) Verſuch einer vollſt. Einl. in die Offenb. Joh. S. 390.

gegen den Apoſtel Paulus betrachtet, und auf die Principien und Motive derſelben zurückgeht. Auch in dieſer Hinſicht treffen alſo die geſchichtlichen Züge, aus welchen wir uns ein Bild von der Perſönlichkeit des Apoſtels Johannes entwerfen können, nur mit dem Apokalyptiker zuſammen, und wie genau treffen ſie mit ihm zuſammen, wenn wir uns dabei namentlich der im Lucasevangelium enthaltenen Charakteriſtik des Apoſtels Johannes erinnern. Iſt es doch, wie wenn das von Jeſus Luc. 9, 50. zu ihm geſprochene Wort: „Wer nicht wider uns iſt, iſt für uns“, ihm auf's Neue entgegengehalten werden müßte, wenn er Jeſum ſelbſt in dem Sendſchreiben an die Gemeinde in Laodicea, an den ſie repräſentirenden Engel, ſchreiben läßt: „Ich kenne deine Werke und weiß, daß du weder kalt noch warm biſt, wäreſt du doch kalt oder warm, ſo aber, weil du lau biſt und weder kalt noch warm, werde ich dich ausſpeien aus meinem Munde.“ Wer nichts Laues, ſomit auch nichts Mittleres und Vermittelndes gelten laſſen will, hat überall nur den ſchroffen Gegenſatz im Auge. Für einen ſolchen gibt es keine Vermittlung der Gegenſätze, ſondern nur eine Vernichtung des Einen durch das Andere in einem äußern Kampfe, wie ihn die Apokalypſe ſchildert. Wenn aber zwiſchen Für und Wider auch nur jenes Negative liegt, von welchem Jeſus Luc. 9, 50. ſpricht, der iſt ſchon auf dem Wege der Vermittlung. Eine ſo ſchroffe, abſtoßende und ausſchließende, nichts Mittleres zulaſſende Natur aber, wie die des Apoſtels Johannes war, konnte in dem pauliniſchen Chriſtenthum, ſchon deßwegen, weil es nicht das reine Judenchriſtenthum war, nur eine neue Form des Heidenthums erblicken. An den beiden Data, von welchen bisher die Rede war, der Erwähnung des Apoſtels Johannes in den Evangelien, und ſeinem Auftreten Gal. 2. conſtatirt ſich uns demnach nur die Identität deſſelben mit dem Apokalyptiker. Zu dieſen beiden Data kommt noch ein drittes hinzu, das uns daſſelbe Reſultat gibt, der Aufenthalt des Apoſtels in Kleinaſien. Daß der Apoſtel Johannes in ſpätern Jahren, d. h. nachdem der Apoſtel Paulus vom Schauplatz ſeines apoſtoliſchen Wirkens abgetreten war, ſich nach Kleinaſien begeben, und namentlich in der Stadt Epheſus ſeinen Sitz genommen hat, iſt durch mehrere übereinſtimmende Nachrichten ſo gut bezeugt, daß es nicht in Zweifel gezogen werden kann *). Wie erſcheint er nun aber auch in dieſer dritten Periode ſeines Lebens, als der Evangeliſt oder der Apokalyptiker? Der Biſchof Polykrates von Epheſus ſagt in ſeinem ſchon genannten Schreiben von dem Apoſtel Johannes, er ſey der Jünger, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη

*) Vgl. Iren. Adv. haer. 3, 3. 3, 1. 2, 22. Euſ. K.G. 3, 23. 31.

ἱερεὺς, τὸ πέταλον *) πεφορηκὼς, καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος, ὅτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται. Derſelbe Jünger alſo, welcher hier mit demſelben Ausdruck, wie Joh. 21, 20., als der Lieblingsjünger Jeſu bezeichnet wird, erſcheint hier zugleich mit dem altteſtamentlichen Prädikate des Hoheprieſterthums als der Jünger, welchen Chriſtus, wie er ſelbſt Hoheprieſter iſt, gleichſam als ſeinen Stellvertreter, als den ſichtbaren Repräſentanten ſeines Hoheprieſterthums auf der Erde zurückgelaſſen hat. Dieſe Uebertragung der hierarchiſchen Begriffe des A. T. auf das Chriſtenthum, durch welche es in der Form des Judenchriſtenthums ſelbſt nur zu einer Fortſetzung der altteſtamentlichen Theokratie wird, ſtimmt ganz mit dem judaiſtiſchen Charakter der Apokalypſe zuſammen **). Den deutlichſten Beweis dafür, daß der von Polykrates geſchilderte Apoſtel Johannes in keinem Fall der Evangeliſt Johannes ſeyn kann, gibt uns die Verſicherung, die der eigentliche Zweck ſeines Schreibens iſt, daß der Apoſtel Johannes mit den Kleinaſiaten das Paſſah nach jüdiſcher Sitte gefeiert habe. Kann dieß nicht von den Evangeliſten gelten, wer könnte dieſer Apoſtel Johannes ſeyn, wenn es nicht der Apokalyptiker war? Nur auf den Apokalyptiker kann auch die apokryphiſche Sage gehen, auf welche Joh. 21, 23.

*) Dieſes πέταλον war das Goldblech, das an der Kopfbedeckung des Hoheprieſters vorn mittelſt einer purpurblauen Schnur befeſtigt war, und die eingegrabene Inſchrift קדש ליהוה enthielt, ein τελαμὼν χρύσεος, ὅς ἱεροῖς γράμμασι τῷ θεῷ τὴν προσηγορίαν ἐπιτετμημένος ἐστι, oder ein χρυσοῦς στέφανος ἐκτύπωμα φέρων τὰ ἱερὰ γράμματα, nach Joſephus Antiq. III, 7. 3. Bell. jud. V, 5, 7. In welchem Sinne dem Apoſtel Johannes dieſe hoheprieſterliche Auszeichnung beigelegt wird, ſehen wir noch deutlicher daraus, daß auch von jenem Jacobus, welcher als der Bruder des Herrn, und der erſte Biſchof von Jeruſalem der ächteſte Repräſentant des Judenchriſtenthums war, bei Epiphanius Haer. XXIX. 4. vergl. LXXVIII. 15. geſagt wird, er habe als Hoheprieſter Chriſti, wie er genannt und beſchrieben wird, das πέταλον auf dem Haupte getragen. Auch von dem Evangeliſten Marcus ſagte man daſſelbe. Man vgl. Valeſ. zu Euſ. H. E. 5, 24.

**) Auf die Apokalypſe weiſt neben dem Uebrigen beſonders das dem Apoſtel Johannes gegebene Prädikat μάρτυς hin, und ganz im Geiſte der Apokalypſe wird von den κατὰ τὴν Ἀσίαν entſchlafenen μεγάλα στοιχεῖα, zu welchen Philippus und Johannes gehören, geſagt, ſie ſeyen ἄτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης τῶν οὐρανῶν, καὶ ἀναστήσει πάντας τοὺς ἁγίους. Ebenſo nennt Polykrates nachher den Biſchof Melito von Sardes, τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, als einen ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται.

angeſpielt wird. In der Eigenthümlichkeit des Evangeliums und ſeines Verfaſſers ſieht man ſich, wie mit Recht bemerkt worden iſt *), vergeblich nach einem Anlaß zu dieſer Erwartung um, gerade hier iſt ja vom Kommen Chriſti unter allen Schriften des N. T. am allerwenigſten die Rede, außer in dem geiſtigen Sinn, welcher die Erwartung eines leiblichen Fortlebens bis zur ſichtbaren Wiederkunft poſitiv ausſchloß. Die Sage, wie ſie im Evangelium erwähnt wird, iſt aller Wahrſcheinlichkeit nach aus der Apokalypſe ſelbſt entſtanden. Die Ueberzeugung, daß die apokalyptiſche Prophetie bis zu ihrer Erfüllung durch das Kommen Chriſti in Kraft bleibe, reflektirte ſich in der Vorſtellung, daß der Urheber dieſer Weiſſagung gleichſam als Schutzpatron und Bürge ihrer Gültigkeit noch am Leben ſey, zugleich mochte bei längerem Zögern der Paruſie durch dieſe Annahme den Anſtößen vorgebeugt werden, die das wiederholte ἐν τάχει, und das ſonſt unerfüllte Schlußgebet der Apokalypſe (22, 20.) erregen konnte. Wir haben demnach in jener Stelle des Evangeliums ein weiteres Zeugniß von der Uebereinſtimmung, mit welcher die älteſte Kirche den Apokalyptiker für den Apoſtel hielt. Als ein weiterer Zug, welcher uns aus der Zeit des Aufenthalts des Apoſtels Johannes in Kleinaſien aufbehalten iſt, mag hier endlich noch der Ausſpruch erwähnt werden, welchen Johannes gegen den Häretiker Cerinth beim Zuſammentreffen mit demſelben in einem Bade gethan haben ſoll **). Es ſpricht ſich in ihm derſelbe ſchroffe glühende Haß gegen alles nicht orthodox Chriſtliche aus, wie in dem bekannten Ausſpruch ſeines Schülers Polykarp gegen Marcion, den Sohn des Satan, wie er ihn nannte. Das Eine wie das Andere paßt nur auf den Apokalyptiker, welchem alles, was nicht in ſeinem Sinne chriſtlich war, nur als antichriſtlich und ſataniſch erſchien.

Allein je beſſere Auktoritäten man ſeit dem Ende des zweiten Jahrhunderts zu haben glaubt, je entſchiedener und einſtimmiger ſeitdem wenigſtens die kirchliche Tradition iſt, mit deſto größerem Nachdruck glaubt man immer wieder die Inſtanz geltend machen zu können, wie denn das Evangelium als johanneiſch hätte bezeugt werden können, wenn es nicht wirklich johanneiſch wäre, wie die Tradition mit Einem Male eine ſo ausgeſprochene habe werden können, wenn ſie nicht zuvor ſchon im Stillen vorhanden geweſen wäre? Die einfachſte Antwort hierauf wäre, auf ganz nahe liegende analoge Beiſpiele dieſer Art hinzuweiſen, wie namentlich das der Paſtoralbriefe. Gehen wir jedoch in die Sache näher ein, was ſteht denn an ſich der Möglichkeit entgegen, daß eine

*) Theol. Jahrb. 1842. S. 699. **) Iren. 3, 3. Euſ. K.G. 3, 28. 4, 14.

geläutert, und in einer edleren, freieren, universelleren Form ...en hätte. Aus diesem Gesichtspunkt ist das Verhältniß des Evan... seiner Zeit aufzufassen. Es steht in allen Gegensätzen der Zeit, doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen ... an sich. Es lassen sich in jener Zeit mehrere Elemente unterschei... eine regere Bewegung bewirkten, und für die weitere Entwicklung ... Bewußtseyns und Lebens mehr oder minder wichtig waren. ...sten sind die Gnosis, die Lehre vom Logos, der Montanismus ...über das Pascha. Zu allen diesen Zeitrichtungen und Zeitfragen ...gelium eine eigenthümliche Beziehung; man kann nicht sagen, ...ngelium zu ihrer Voraussetzung haben, und doch ist es auch ...dingt, es ist von ihnen berührt, und bleibt doch in dieser Be... selbst frei und selbstständig. In welcher nahen Beziehung das ...der Gnosis und besonders zu der ältesten und verbreitetsten ...der valentinianischen steht, fällt sogleich in die Augen. Man ...lentinianischen Aeonen-Namen und das gnostische Pleroma. ... diese Begriffe aus dem johanneischen Evangelium genommen ...eigen, ganz unwahrscheinlich, weil sie nicht nur bei Valentin ...en Begriffen dieser Art integrirende Momente eines selbst... ...ndig sondern auch großentheils schon der alexandrinischen ...te angehörten. Man kann daher nur annehmen, daß

...Zeitbewußtseyn in das johanneische Evangelium über... ...deutung aber, daß auch der Evangelist dem Einflusse ...entziehen konnte, hätten sie nicht erhalten können, ...Zeit des Evangeliums mit der ganzen Macht ihrer ...seyn schon eingewirkt hätte. Wie nahe ferner das ...chen Doketismus hinstreift, ihn sogar durch seine ... Christi hindurchblicken läßt, ist schon gezeigt ...zeigt sich, wie sehr das Evangelium in seinem ...Voraussetzung gehabt haben muß, darin, daß ...chichte zu Grunde liegende Weltanschauung ...ingt ist, wie ...ntlich zur Gnosis ge... ...sverhältni... ...eliums zur Gnosis ...ug verken... ...mt es darauf an

nichtapoſtoliſche Schrift als eine apoſtoliſche in Umlauf kam? Bedenkt man ſodann weiter, wie ſchwierig es überhaupt ſchon nach den bekannten litterariſchen Verhältniſſen des Alterthums war, ſich über eine einmal in Umlauf gekommene Schrift eine ſichere Kunde ihres Urſprungs zu verſchaffen, wie ſchwierig dieß insbeſondere für die chriſtlichen Gemeinden der älteſten Zeit ſeyn mußte, ſolange ſie bei der noch beſchränkten Verbreitung des Chriſtenthums und der großen Entfernung der Länder, in welchen es chriſtliche Gemeinden gab, noch nicht einmal in eine engere Verbindung mit einander gekommen waren, wie vieles auf dieſe Weiſe, der Natur der Sache nach, von ganz zufälligen Umſtänden abhing, und wie ſehr es auch noch ſpäter zum ganzen Charakter der Zeit gehörte, die Schriften, mit welchen man bekannt wurde, nur nach dem Namen ihrer angeblichen Verfaſſer und ihrem dem religiöſen Zeitbewußtſeyn mehr oder minder zuſagenden Inhalt, keineswegs aber mit dem kritiſchen Mißtrauen einer ſpätern Zeit zu beurtheilen, ſo haben wir ſchon hierin die Vorausſetzungen, aus welchen eine Erſcheinung, wie die hier vorliegende, zu erklären iſt. An dieſe allgemeine Betrachtung ſchließt ſich dann aber ſogleich die weitere an, auf welche hier beſonderes Gewicht zu legen iſt, daß, wenn überhaupt ein Fall dieſer Art bei einer als apoſtoliſch geltenden Schrift in jener Zeit möglich war, dieß bei keiner andern Schrift leichter geſchehen konnte, als bei einer ſolchen, wie das johanneiſche Evangelium iſt. Man darf mit Recht ſagen: abgeſehen von dem einen Punkte, welcher von dem kritiſchen Blick der Aloger hervorgehoben wurde, ſonſt aber keine weitere Beachtung in der Kirche fand, konnte alles, was das Evangelium Eigenthümliches hat, was es von den ſynoptiſchen Evangelien unterſcheidet und über ſie ſtellt, ſein ganzer Geiſt und Charakter, nur zu ſeiner Empfehlung dienen, und es erklärt ſich ſo ſeine willkommene Aufnahme und ſchnelle Verbreitung in den chriſtlichen Gemeinden ganz natürlich aus ihm ſelbſt. Durch das Geiſtige ſeines Weſens, jenes Pneumatiſche, das ſchon die Alten ihm zuſchrieben, übte es eine eigene Anziehungskraft auf die Gemüther aus, und da es in Folge ſeines ſpätern Urſprungs auch eine entwickeltere Form des chriſtlichen Bewußtſeyns und Lebens war, ſo hatte es auch um ſo vielfachere Beziehungen zu der Zeit ſeiner Entſtehung und Verbreitung. Da es aber ebendamit auch in alle Differenzen und Intereſſen ſeiner Zeit eingriff, ſo hätte ihm dieß ebenſo nachtheilig als förderlich werden können, wenn es nicht, worin eben ſeine größte Eigenthümlichkeit beſteht, alle Elemente, welche es aus dem Leben und der Bewegung ſeiner Zeit in ſich aufnahm, zugleich in ſich ver-

geiſtigt und geläutert, und in einer edleren, freieren, univerſelleren Form wiedergegeben hätte. Aus dieſem Geſichtspunkt iſt das Verhältniß des Evangeliums zu ſeiner Zeit aufzufaſſen. Es ſteht in allen Gegenſätzen der Zeit, und trägt doch nirgends die beſtimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegenſatzes an ſich. Es laſſen ſich in jener Zeit mehrere Elemente unterſcheiden, welche eine regere Bewegung bewirkten, und für die weitere Entwicklung des chriſtlichen Bewußtſeyns und Lebens mehr oder minder wichtig waren. Die bedeutendſten ſind die Gnoſis, die Lehre vom Logos, der Montanismus und die Frage über das Paſcha. Zu allen dieſen Zeitrichtungen und Zeitfragen hat das Evangelium eine eigenthümliche Beziehung; man kann nicht ſagen, daß ſie das Evangelium zu ihrer Vorausſetzung haben, und doch iſt es auch nicht durch ſie bedingt, es iſt von ihnen berührt, und bleibt doch in dieſer Berührung in ſich ſelbſt frei und ſelbſtſtändig. In welcher nahen Beziehung das Evangelium zu der Gnoſis und beſonders zu der älteſten und verbreiteſten Form derſelben, der valentinianiſchen ſteht, fällt ſogleich in die Augen. Man nehme nur die valentinianiſchen Aeonen-Namen und das gnoſtiſche Pleroma. Daß Valentin alle dieſe Begriffe aus dem johanneiſchen Evangelium genommen habe, iſt ſchon deßwegen ganz unwahrſcheinlich, weil ſie nicht nur bei Valentin mit ſo vielen andern Begriffen dieſer Art integrirende Momente eines ſelbſtſtändigen Syſtemes ſind, ſondern auch großentheils ſchon der alexandriniſchen Religions-Philoſophie angehörten. Man kann daher nur annehmen, daß ſie aus dem allgemeinen Zeitbewußtſeyn in das johanneiſche Evangelium übergingen, eine ſolche Bedeutung aber, daß auch der Evangeliſt dem Einfluſſe dieſer Zeitideen ſich nicht entziehen konnte, hätten ſie nicht erhalten können, wenn nicht die Gnoſis zur Zeit des Evangeliums mit der ganzen Macht ihrer Ideen auf das Zeitbewußtſeyn ſchon eingewirkt hätte. Wie nahe ferner das Evangelium an den gnoſtiſchen Doketismus hinſtreift, ihn ſogar durch ſeine ganze Auffaſſung der Perſon Chriſti hindurchblicken läßt, iſt ſchon gezeigt worden. Ganz beſonders aber zeigt ſich, wie ſehr das Evangelium in ſeinem Urſprung die Gnoſis ſchon zur Vorausſetzung gehabt haben muß, darin, daß ſeine ganze der evangeliſchen Geſchichte zu Grunde liegende Weltanſchauung durch Gegenſätze derſelben Art bedingt iſt, wie ſie weſentlich zur Gnoſis gehörten. Dieſes nahe Verwandtſchaftsverhältniß des Evangeliums zur Gnoſis konnte man im Allgemeinen nie ganz verkennen, nur kommt es darauf an, daß man das Verhältniß von Grund und Folge, Urſache und Wirkung nicht geradezu umgekehrt, und ebenſo wenig da, wo ein ſo ſichtbares Eingehen in

gnostische Ideen und Anschauungen ist, ein blos polemisches Verhältniß sehen will. Was man nur als eine Antithese gegen die Gnosis, als eine absichtliche Bestreitung gnostischer Lehren nehmen zu können glaubt, ist nur der eigenthümliche Charakter des Evangeliums, vermöge dessen es zwar mit allen Gestalten des Zeitbewußtseyns sich befreundet, aber immer nur so weit, um zugleich eine freie, die Gegensätze in einer höhern Einheit vermittelnde Stellung gegen alle zu behaupten. Es ist daher zwar gnostisch, aber auch wieder nicht gnostisch, weil es die Gnosis nicht materiell, sondern nur geistig in sich aufnimmt, und darum alles Einseitige, Schroffe, specifisch Gnostische von ihr abstreift, und nur so weit gnostisch seyn will, als die Gnosis ein bewegendes Element des allgemeinen christlichen Bewußtseyns seyn kann. Indem es in dieser glücklichen Haltung zwischen den Gegensätzen versöhnend und beide Theile ansprechend zwischen sie trat, konnte es nicht anders seyn, als daß es nur eine um so breitere Grundlage seiner Einwirkung auf die Zeit gewann. Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Logos-Idee. Es läßt sich nicht behaupten, daß die Verbindung der Logos-Idee mit der Messias-Idee zuerst im johanneischen Evangelium geschehen ist. Dagegen zeugt schon der ohne Zweifel ältere Hebräerbrief, in welchem sich schon deutlich genug die Keime der sich gestaltenden Logos-Idee erkennen lassen *). Aber auch da, wo wir diese Idee bei den kirchlichen Schriftstellern, besonders in Kleinasien, zuerst hervortreten sehen **), sind wir nicht berechtigt, die Bekanntschaft mit dem Evangelium als die Quelle derselben anzusehen. Auch in der christlichen Logos-Idee nahm das Evangelium ein schon vorhandenes Zeitelement in sich auf, daß es sie aber in sich aufnahm, und ihr diese Stellung und hohe Bedeutung gab, dadurch beurkundete es aufs neue, wie sehr es seine Zeit in ihrer geistigen Bewegung aufzufassen wußte. In der johanneischen Logos-Idee wurde nur vollends mit klarem Bewußtseyn ausgesprochen, was zuvor schon die Tendenz einer über die Schranken des jüdischen Monotheismus hinausstrebenden, auf den spekulativen Standpunkt des alexandrinischen Platonismus sich stellenden Christologie war. Je bestimmter und entschiedener das Evangelium diese auch zur Vermittlung der Gnosis und der kirchlichen Lehre dienende Idee aussprach, desto mehr kam es auch dadurch einem Zeitinteresse entgegen, das ihm selbst eine um so willigere Aufnahme in der Zeit, in welcher es erschien, verbürgte. Mit der Ausbildung der Logos-Idee hängt die Trennung der

*) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 397.
**) Schwegler, Mont. S. 156 f.

πνεῦμα vom λόγος, und die ſelbſtſtändige Bedeutung, welche der heilige Geiſt in der Geſtalt des Paraklet erhielt, zuſammen; wüßten wir nur genauer, wie ſich der montaniſtiſche Paraklet zu dem johanneiſchen verhält. Es fehlt jede Andeutung darüber, daß die Montaniſten ihre Lehre vom Paraklet aus dem johanneiſchen Evangelium genommen haben, und der demſelben ſo fremdartige Charakter ihrer Lehre kann dieß nicht wahrſcheinlich machen. Ebenſowenig läßt ſich annehmen, daß die johanneiſche Lehre vom Paraklet ſelbſt in einem Abhängigkeits-Verhältniß zum Montanismus ſtand, wohl aber iſt zu vermuthen, daß, da ja der Montanismus nur die Spitze einer den kleinaſiatiſchen Gemeinden gemeinſamen Richtung war, und in dieſer Spitze erſt zu dieſer eigenthümlichen Erſcheinung wurde, auch die Idee des Parakleten ſchon vor dem Montanismus ihre beſtimmtere Bedeutung für das chriſtliche Bewußtſeyn gewonnen hatte. Wir würden demnach, ohne daß wir genöthigt ſind, den Urſprung des Evangeliums in eine zu ſpäte Zeit zu ſetzen, es auch hierin einem in der Zeit liegenden Zuge folgen ſehen, in welchem es gleichfalls das Zeitintereſſe für ſich in Anſpruch nahm. Für zufällig kann es nicht wohl gehalten werden, ſondern wir ſehen hierin nur in die Bewegung einer Zeit hinein, welche ſowohl das Evangelium als den Montanismus aus ſich hervorgehen ließ, daß die Idee, deren Bewußtſeyn das Wahre des Montanismus iſt, die Idee des Parakleten, als des nach Chriſtus wirkenden und ſein Werk in der chriſtlichen Gemeinſchaft fördernden Princips, eine ſo wichtige Stelle in dem johanneiſchen Evangelium einnimmt. Welche Stellung endlich das Evangelium zur Paſchafrage hatte, iſt ſchon erörtert worden. Auch in dieſem Punkte greift das Evangelium in die Differenzen ſeiner Zeit ein. Es kann nach allem Bisherigen nicht ſelbſt dieſe Frage veranlaßt, ſondern ſie nur vorgefunden haben, nur iſt deßwegen nicht anzunehmen, daß dieſe Differenz erſt damals entſtand, als es um das Jahr 170 zu Laodicea zu jenen lebhaften Verhandlungen über das Paſcha kam, deren Euſebius (K.G. 4, 26.) erwähnt. Der Verfaſſer des Evangeliums konnte ſich hier nur auf die eine oder die andere Seite ſtellen; wir ſehen ihn, wie ſich voraus erwarten läßt, auf der Seite der freieren, über das Judenthum hinausgehenden Anſicht ſtehen. Da demnach in allen hier hervorgehobenen Momenten das Evangelium eine ſo nahe Beziehung zu der Zeit, in welcher es erſchien, hatte, als ein Produkt ſeiner Zeit ſelbſt nur das ausgeſprochene Bewußtſein derſelben war, und ſeinem ganzen Inhalt und Charakter nach als eine Erſcheinung ſich darſtellte, welche das größte Intereſſe für ſich anſprechen mußte, wie kann man ſich wundern,

Briefe sind an Gemeinden gerichtet, welche größtentheils pauliniſchen Urſprungs waren. Ihr Zuſtand wird als ein ſolcher geſchildert, in welchem ſie zwiſchen entgegengeſetzten Lehren und Richtungen noch unſtet hin und her ſchwankten. Das wahre Chriſtenthum hatte zwar ſchon Wurzel gefaßt, aber es hatte noch mit einem heidniſchen Element zu kämpfen. Ein ſolcher Conflikt war ganz natürlich, wenn der Apoſtel Johannes ſeit ſeinem Aufenthalt in Epheſus es ſich zur Aufgabe gemacht hatte, dem in jenen Gegenden zuerſt herrſchend gewordenen pauliniſchen Chriſtenthum entgegenzuwirken. Die einem Theile der Mitglieder jener Gemeinden ſchuldgegebene nicolaitiſche Irrlehre, die *διδαχὴ Βαλαὰμ*, deren Folge die *ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν* waren, betraf das *εἰδωλόθυτα φαγεῖν* und das damit theils verbundene, theils identiſche *πορνεῦσαι*. Der Genuß des Götzenopferfleiſches aber war von dem Apoſtel Paulus als ein zur chriſtlichen Freiheit gehörendes Recht ſo freigegeben worden, daß nicht nur ſeine Lehre ſehr leicht mißbraucht, ſondern auch aus ihr die Folgerung gezogen werden konnte, ſie wolle die zwiſchen Judenthum und Heidenthum beſtehende Schranke aufheben. Es war nichts natürlicher, als daß man in den pauliniſchen Grundſätzen über den Genuß des Götzenopferfleiſches einen heidniſchen Libertinismus erblickte. Wenn nun der Verfaſſer dieſer Briefe von ſolchen ſpricht, welche von ſich ſagen, ſie ſeyen Apoſtel, aber es nicht ſeyen, ſondern nur als Lügner erfunden worden ſeyen, oder von ſolchen, welche von ſich ſagen, ſie ſeyen Juden, aber es nicht ſeyen, ſondern nur eine Synagoge des Satan, wie nahe liegt hier, an den Apoſtel Paulus und das pauliniſche Chriſtenthum zu denken, und dieſe Polemik mit den Angriffen zuſammenzuſtellen, welche die Gegner des Apoſtels in den Briefen an die Korinthier auf ſeine apoſtoliſche Auktorität machten? Ein ſo ſtreng judaiſtiſch geſinnter Schriftſteller, wie der Verfaſſer der Apokalypſe, konnte unmöglich den Apoſtel Paulus für einen wahren und rechtmäßigen Apoſtel halten. Er kennt ja nur zwölf Apoſtel (21, 14.), und wenn Lücke über dieſe Stelle bemerkt *), daß ihm die Zwölfzahl der Apoſtel in ihr etwas Unjohanneiſches zu haben ſcheine, und es ſich nicht denken kann, daß der Apoſtel Johannes, indem er nur von zwölf Apoſtel-Namen ſpricht, den großen Genoſſen ſeines Amtes, den Apoſtel Paulus, ausgeſchloſſen haben ſollte, ſo mag man dieß für unjohanneiſch halten, wenn man ſich den Begriff des Johanneiſchen nur aus dem Evangelium abſtrahirt, ganz anders aber erſcheint die Sache, wenn man ſie aus dem Geſichtspunkt jener judaiſtiſchen Oppoſition

*) Verſuch einer vollſt. Einl. in die Offenb. Joh. S. 590.

gegen den Apoſtel Paulus betrachtet, und auf die Principien und Motive derſelben zurückgeht. Auch in dieſer Hinſicht treffen alſo die geſchichtlichen Züge, aus welchen wir uns ein Bild von der Perſönlichkeit des Apoſtels Johannes entwerfen können, nur mit dem Apokalyptiker zuſammen, und wie genau treffen ſie mit ihm zuſammen, wenn wir uns dabei namentlich der im Lucasevangelium enthaltenen Charakteriſtik des Apoſtels Johannes erinnern. Iſt es doch, wie wenn das von Jeſus Luc. 9, 50. zu ihm geſprochene Wort: „Wer nicht wider uns iſt, iſt für uns“, ihm auf's Neue entgegengehalten werden müßte, wenn er Jeſum ſelbſt in dem Sendſchreiben an die Gemeinde in Laodicea, an den ſie repräſentirenden Engel, ſchreiben läßt: „Ich kenne deine Werke und weiß, daß du weder kalt noch warm biſt, wäreſt du doch kalt oder warm, ſo aber, weil du lau biſt und weder kalt noch warm, werde ich dich ausſpeien aus meinem Munde.“ Wer nichts Laues, ſomit auch nichts Mittleres und Vermittelndes gelten laſſen will, hat überall nur den ſchroffen Gegenſatz im Auge. Für einen ſolchen gibt es keine Vermittlung der Gegenſätze, ſondern nur eine Vernichtung des Einen durch das Andere in einem äußern Kampfe, wie ihn die Apokalypſe ſchildert. Wenn aber zwiſchen Für und Wider auch nur jenes Negative liegt, von welchem Jeſus Luc. 9, 50. ſpricht, der iſt ſchon auf dem Wege der Vermittlung. Eine ſo ſchroffe, abſtoßende und ausſchließende, nichts Mittleres zulaſſende Natur aber, wie die des Apoſtels Johannes war, konnte in dem pauliniſchen Chriſtenthum, ſchon deßwegen, weil es nicht das reine Judenchriſtenthum war, nur eine neue Form des Heidenthums erblicken. An den beiden Data, von welchen bisher die Rede war, der Erwähnung des Apoſtels Johannes in den Evangelien, und ſeinem Auftreten Gal. 2. conſtatirt ſich uns demnach nur die Identität deſſelben mit dem Apokalyptiker. Zu dieſen beiden Data kommt noch ein drittes hinzu, das uns daſſelbe Reſultat gibt, der Aufenthalt des Apoſtels in Kleinaſien. Daß der Apoſtel Johannes in ſpätern Jahren, d. h. nachdem der Apoſtel Paulus vom Schauplatz ſeines apoſtoliſchen Wirkens abgetreten war, ſich nach Kleinaſien begeben, und namentlich in der Stadt Epheſus ſeinen Sitz genommen hat, iſt durch mehrere übereinſtimmende Nachrichten ſo gut bezeugt, daß es nicht in Zweifel gezogen werden kann *). Wie erſcheint er nun aber auch in dieſer dritten Periode ſeines Lebens, als der Evangeliſt oder der Apokalyptiker? Der Biſchof Polykrates von Epheſus ſagt in ſeinem ſchon genannten Schreiben von dem Apoſtel Johannes, er ſey der Jünger, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη

*) Vgl. Iren. Adv. haer. 3, 3. 3, 1. 2, 22. Euſ. K.G. 3, 23. 31.

ἱερεὺς, τὸ πέταλον *) πεφορηκὼς, καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος, ὅτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται. Derſelbe Jünger alſo, welcher hier mit demſelben Ausdruck, wie Joh. 21, 20., als der Lieblingsjünger Jeſu bezeichnet wird, erſcheint hier zugleich mit dem altteſtamentlichen Prädikate des Hoheprieſterthums als der Jünger, welchen Chriſtus, wie er ſelbſt Hoheprieſter iſt, gleichſam als ſeinen Stellvertreter, als den ſichtbaren Repräſentanten ſeines Hoheprieſterthums auf der Erde zurückgelaſſen hat. Dieſe Uebertragung der hierarchiſchen Begriffe des A. T. auf das Chriſtenthum, durch welche es in der Form des Judenchriſtenthums ſelbſt nur zu einer Fortſetzung der altteſtamentlichen Theokratie wird, ſtimmt ganz mit dem judaiſtiſchen Charakter der Apokalypſe zuſammen **). Den deutlichſten Beweis dafür, daß der von Polykrates geſchilderte Apoſtel Johannes in keinem Fall der Evangeliſt Johannes ſeyn kann, gibt uns die Verſicherung, die der eigentliche Zweck ſeines Schreibens iſt, daß der Apoſtel Johannes mit den Kleinaſiaten das Paſſah nach jüdiſcher Sitte gefeiert habe. Kann dieß nicht von den Evangeliſten gelten, wer könnte dieſer Apoſtel Johannes ſeyn, wenn es nicht der Apokalyptiker war? Nur auf den Apokalyptiker kann auch die apokryphiſche Sage gehen, auf welche Joh. 21, 23.

*) Dieſes πέταλον war das Goldblech, das an der Kopfbedeckung des Hoheprieſters vorn mittelſt einer purpurblauen Schnur befeſtigt war, und die eingegrabene Inſchrift קדש ליהוה enthielt, ein τελαμὼν χρύσεος, ὅς ἱεροῖς γράμμασι τῷ θεῷ τὴν προσηγορίαν ἐπιτετμημένος ἐστι, oder ein χρυσοῦς στέφανος ἐκτύπωμα φέρων τὰ ἱερὰ γράμματα, nach Joſephus Antiq. III, 7. 3. Bell. jud. V, 5, 7. In welchem Sinne dem Apoſtel Johannes dieſe hoheprieſterliche Auszeichnung beigelegt wird, ſehen wir noch deutlicher daraus, daß auch von jenem Jacobus, welcher als der Bruder des Herrn, und der erſte Biſchof von Jeruſalem der ächteſte Repräſentant des Judenchriſtenthums war, bei Epiphanius Haer. XXIX. 4. vergl. LXXVIII. 15. geſagt wird, er habe als Hoheprieſter Chriſti, wie er genannt und beſchrieben wird, das πέταλον auf dem Haupte getragen. Auch von dem Evangeliſten Marcus ſagte man daſſelbe. Man vgl. Valeſ. zu Euſ. H. E. 5, 24.

**) Auf die Apokalypſe weiſt neben dem Uebrigen beſonders das dem Apoſtel Johannes gegebene Prädikat μάρτυς hin, und ganz im Geiſte der Apokalypſe wird von den κατὰ τὴν Ἀσίαν entſchlafenen μεγάλα στοιχεῖα, zu welchen Philippus und Johannes gehören, geſagt, ſie ſeyen es ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης τῶν οὐρανῶν, καὶ ἀναστήσει πάντας τοὺς ἁγίους. Ebenſo nennt Polykrates nachher den Biſchof Melito von Sardes, τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, als einen ὃς κεῖται Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται.

angeſpielt wird. In der Eigenthümlichkeit des Evangeliums und ſeines Verfaſſers ſieht man ſich, wie mit Recht bemerkt worden iſt *), vergeblich nach einem Anlaß zu dieſer Erwartung um, gerade hier iſt ja vom Kommen Chriſti unter allen Schriften des N. T. am allerwenigſten die Rede, außer in dem geiſtigen Sinn, welcher die Erwartung eines leiblichen Fortlebens bis zur ſichtbaren Wiederkunft poſitiv ausſchloß. Die Sage, wie ſie im Evangelium erwähnt wird, iſt aller Wahrſcheinlichkeit nach aus der Apokalypſe ſelbſt entſtanden. Die Ueberzeugung, daß die apokalyptiſche Prophetie bis zu ihrer Erfüllung durch das Kommen Chriſti in Kraft bleibe, reflektirte ſich in der Vorſtellung, daß der Urheber dieſer Weiſſagung gleichſam als Schutzpatron und Bürge ihrer Gültigkeit noch am Leben ſey, zugleich mochte bei längerem Zögern der Paruſie durch dieſe Annahme den Anſtößen vorgebeugt werden, die das wiederholte ἐν τάχει, und das ſonſt unerfüllte Schlußgebet der Apokalypſe (22, 20.) erregen konnte. Wir haben demnach in jener Stelle des Evangeliums ein weiteres Zeugniß von der Uebereinſtimmung, mit welcher die älteſte Kirche den Apokalyptiker für den Apoſtel hielt. Als ein weiterer Zug, welcher uns aus der Zeit des Aufenthalts des Apoſtels Johannes in Kleinaſien aufbehalten iſt, mag hier endlich noch der Ausſpruch erwähnt werden, welchen Johannes gegen den Häretiker Cerinth beim Zuſammentreffen mit demſelben in einem Bade gethan haben ſoll **). Es ſpricht ſich in ihm derſelbe ſchroffe glühende Haß gegen alles nicht orthodox Chriſtliche aus, wie in dem bekannten Ausſpruch ſeines Schülers Polykarp gegen Marcion, den Sohn des Satan, wie er ihn nannte. Das Eine wie das Andere paßt nur auf den Apokalyptiker, welchem alles, was nicht in ſeinem Sinne chriſtlich war, nur als antichriſtlich und ſataniſch erſchien.

Allein je beſſere Auktoritäten man ſeit dem Ende des zweiten Jahrhunderts zu haben glaubt, je entſchiedener und einſtimmiger ſeitdem wenigſtens die kirchliche Tradition iſt, mit deſto größerem Nachdruck glaubt man immer wieder die Inſtanz geltend machen zu können, wie denn das Evangelium als johanneiſch hätte bezeugt werden können, wenn es nicht wirklich johanneiſch wäre, wie die Tradition mit Einem Male eine ſo ausgeſprochene habe werden können, wenn ſie nicht zuvor ſchon im Stillen vorhanden geweſen wäre? Die einfachſte Antwort hierauf wäre, auf ganz nahe liegende analoge Beiſpiele dieſer Art hinzuweiſen, wie namentlich das der Paſtoralbriefe. Gehen wir jedoch in die Sache näher ein, was ſteht denn an ſich der Möglichkeit entgegen, daß eine

*) Theol. Jahrb. 1842. S. 699. **) Iren. 3, 3. Euſ. K.G. 3, 28. 4, 14.

nichtapostolische Schrift als eine apostolische in Umlauf kam? Bedenkt man sodann weiter, wie schwierig es überhaupt schon nach den bekannten litterarischen Verhältnissen des Alterthums war, sich über eine einmal in Umlauf gekommene Schrift eine sichere Kunde ihres Ursprungs zu verschaffen, wie schwierig dieß insbesondere für die christlichen Gemeinden der ältesten Zeit seyn mußte, solange sie bei der noch beschränkten Verbreitung des Christenthums und der großen Entfernung der Länder, in welchen es christliche Gemeinden gab, noch nicht einmal in eine engere Verbindung mit einander gekommen waren, wie vieles auf diese Weise, der Natur der Sache nach, von ganz zufälligen Umständen abhing, und wie sehr es auch noch später zum ganzen Charakter der Zeit gehörte, die Schriften, mit welchen man bekannt wurde, nur nach dem Namen ihrer angeblichen Verfasser und ihrem dem religiösen Zeitbewußtseyn mehr oder minder zusagenden Inhalt, keineswegs aber mit dem kritischen Mißtrauen einer spätern Zeit zu beurtheilen, so haben wir schon hierin die Voraussetzungen, aus welchen eine Erscheinung, wie die hier vorliegende, zu erklären ist. An diese allgemeine Betrachtung schließt sich dann aber sogleich die weitere an, auf welche hier besonderes Gewicht zu legen ist, daß, wenn überhaupt ein Fall dieser Art bei einer als apostolisch geltenden Schrift in jener Zeit möglich war, dieß bei keiner andern Schrift leichter geschehen konnte, als bei einer solchen, wie das johanneische Evangelium ist. Man darf mit Recht sagen: abgesehen von dem einen Punkte, welcher von dem kritischen Blick der Aloger hervorgehoben wurde, sonst aber keine weitere Beachtung in der Kirche fand, konnte alles, was das Evangelium Eigenthümliches hat, was es von den synoptischen Evangelien unterscheidet und über sie stellt, sein ganzer Geist und Charakter, nur zu seiner Empfehlung dienen, und es erklärt sich so seine willkommene Aufnahme und schnelle Verbreitung in den christlichen Gemeinden ganz natürlich aus ihm selbst. Durch das Geistige seines Wesens, jenes Pneumatische, das schon die Alten ihm zuschrieben, übte es eine eigene Anziehungskraft auf die Gemüther aus, und da es in Folge seines spätern Ursprungs auch eine entwickeltere Form des christlichen Bewußtseyns und Lebens war, so hatte es auch um so vielfachere Beziehungen zu der Zeit seiner Entstehung und Verbreitung. Da es aber ebendamit auch in alle Differenzen und Interessen seiner Zeit eingriff, so hätte ihm dieß ebenso nachtheilig als förderlich werden können, wenn es nicht, worin eben seine größte Eigenthümlichkeit besteht, alle Elemente, welche es aus dem Leben und der Bewegung seiner Zeit in sich aufnahm, zugleich in sich ver-

geiſtigt und geläutert, und in einer edleren, freieren, univerſelleren Form wiedergegeben hätte. Aus dieſem Geſichtspunkt iſt das Verhältniß des Evangeliums zu ſeiner Zeit aufzufaſſen. Es ſteht in allen Gegenſätzen der Zeit, und trägt doch nirgends die beſtimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegenſatzes an ſich. Es laſſen ſich in jener Zeit mehrere Elemente unterſcheiden, welche eine regere Bewegung bewirkten, und für die weitere Entwicklung des chriſtlichen Bewußtſeyns und Lebens mehr oder minder wichtig waren. Die bedeutendſten ſind die Gnoſis, die Lehre vom Logos, der Montanismus und die Frage über das Paſcha. Zu allen dieſen Zeitrichtungen und Zeitfragen hat das Evangelium eine eigenthümliche Beziehung; man kann nicht ſagen, daß ſie das Evangelium zu ihrer Vorausſetzung haben, und doch iſt es auch nicht durch ſie bedingt, es iſt von ihnen berührt, und bleibt doch in dieſer Berührung in ſich ſelbſt frei und ſelbſtſtändig. In welcher nahen Beziehung das Evangelium zu der Gnoſis und beſonders zu der älteſten und verbreitetſten Form derſelben, der valentinianiſchen ſteht, fällt ſogleich in die Augen. Man nehme nur die valentinianiſchen Aeonen-Namen und das gnoſtiſche Pleroma. Daß Valentin alle dieſe Begriffe aus dem johanneiſchen Evangelium genommen habe, iſt ſchon deßwegen ganz unwahrſcheinlich, weil ſie nicht nur bei Valentin mit ſo vielen andern Begriffen dieſer Art integrirende Momente eines ſelbſtſtändigen Syſtemes ſind, ſondern auch großentheils ſchon der alexandriniſchen Religions-Philoſophie angehörten. Man kann daher nur annehmen, daß ſie aus dem allgemeinen Zeitbewußtſeyn in das johanneiſche Evangelium übergingen, eine ſolche Bedeutung aber, daß auch der Evangeliſt dem Einfluſſe dieſer Zeitideen ſich nicht entziehen konnte, hätten ſie nicht erhalten können, wenn nicht die Gnoſis zur Zeit des Evangeliums mit der ganzen Macht ihrer Ideen auf das Zeitbewußtſeyn ſchon eingewirkt hätte. Wie nahe ferner das Evangelium an den gnoſtiſchen Doketismus hinſtreift, ihn ſogar durch ſeine ganze Auffaſſung der Perſon Chriſti hindurchblicken läßt, iſt ſchon gezeigt worden. Ganz beſonders aber zeigt ſich, wie ſehr das Evangelium in ſeinem Urſprung die Gnoſis ſchon zur Vorausſetzung gehabt haben muß, darin, daß ſeine ganze der evangeliſchen Geſchichte zu Grunde liegende Weltanſchauung durch Gegenſätze derſelben Art bedingt iſt, wie ſie weſentlich zur Gnoſis gehörten. Dieſes nahe Verwandtſchaftsverhältniß des Evangeliums zur Gnoſis konnte man im Allgemeinen nie ganz verkennen, nur kommt es darauf an, daß man das Verhältniß von Grund und Folge, Urſache und Wirkung nicht geradezu umgekehrt, und ebenſo wenig da, wo ein ſo ſichtbares Eingehen in

gnostische Ideen und Anschauungen ist, ein blos polemisches Verhältniß sehen will. Was man nur als eine Antithese gegen die Gnosis, als eine absichtliche Bestreitung gnostischer Lehren nehmen zu können glaubt, ist nur der eigenthümliche Charakter des Evangeliums, vermöge dessen es zwar mit allen Gestalten des Zeitbewußtseyns sich befreundet, aber immer nur so weit, um zugleich eine freie, die Gegensätze in einer höhern Einheit vermittelnde Stellung gegen alle zu behaupten. Es ist daher zwar gnostisch, aber auch wieder nicht gnostisch, weil es die Gnosis nicht materiell, sondern nur geistig in sich aufnimmt, und darum alles Einseitige, Schroffe, specifisch Gnostische von ihr abstreift, und nur so weit gnostisch seyn will, als die Gnosis ein bewegendes Element des allgemeinen christlichen Bewußtseyns seyn kann. Indem es in dieser glücklichen Haltung zwischen den Gegensätzen versöhnend und beide Theile ansprechend zwischen sie trat, konnte es nicht anders seyn, als daß es nur eine um so breitere Grundlage seiner Einwirkung auf die Zeit gewann. Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Logos-Idee. Es läßt sich nicht behaupten, daß die Verbindung der Logos-Idee mit der Messias-Idee zuerst im johanneischen Evangelium geschehen ist. Dagegen zeugt schon der ohne Zweifel ältere Hebräerbrief, in welchem sich schon deutlich genug die Keime der sich gestaltenden Logos-Idee erkennen lassen *). Aber auch da, wo wir die Idee bei den kirchlichen Schriftstellern, besonders in Kleinasien, zuerst hervortreten sehen **), sind wir nicht berechtigt, die Bekanntschaft mit dem Evangelium als die Quelle derselben anzusehen. Auch in der christlichen Logos-Idee nahm das Evangelium ein schon vorhandenes Zeitelement in sich auf, daß es sie aber in sich aufnahm, und ihr diese Stellung und hohe Bedeutung gab, dadurch beurkundete es aufs neue, wie sehr es seine Zeit in ihrer geistigen Bewegung aufzufassen wußte. In der johanneischen Logos-Idee wurde nur vollends mit klarem Bewußtseyn ausgesprochen, was zuvor schon die Tendenz einer über die Schranken des jüdischen Monotheismus hinausstrebenden, auf den spekulativen Standpunkt des alexandrinischen Platonismus sich stellenden Christologie war. Je bestimmter und entschiedener das Evangelium diese auch zur Vermittlung der Gnosis und der kirchlichen Lehre dienende Idee aussprach, desto mehr kam es auch dadurch einem Zeitinteresse entgegen, da ihm selbst eine um so willigere Aufnahme in der Zeit, in welcher es erschie verbürgte. Mit der Ausbildung der Logos-Idee hängt die Trennung

*) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 397.
**) Schwegler, Mont. S. 156 f.

πνεῦμα vom λόγος, und die ſelbſtſtändige Bedeutung, welche der heilige Geiſt in der Geſtalt des Paraklet erhielt, zuſammen; wüßten wir nur genauer, wie ſich der montaniſtiſche Paraklet zu dem johanneiſchen verhält. Es fehlt jede Andeutung darüber, daß die Montaniſten ihre Lehre vom Paraklet aus dem johanneiſchen Evangelium genommen haben, und der demſelben ſo fremdartige Charakter ihrer Lehre kann dieß nicht wahrſcheinlich machen. Ebenſowenig läßt ſich annehmen, daß die johanneiſche Lehre vom Paraklet ſelbſt in einem Abhängigkeits-Verhältniß zum Montanismus ſtand, wohl aber iſt zu vermuthen, daß, da ja der Montanismus nur die Spitze einer den kleinaſiatiſchen Gemeinden gemeinſamen Richtung war, und in dieſer Spitze erſt zu dieſer eigenthümlichen Erſcheinung wurde, auch die Idee des Paraklets ſchon vor dem Montanismus ihre beſtimmtere Bedeutung für das chriſtliche Bewußtſeyn gewonnen hatte. Wir würden demnach, ohne daß wir genöthigt ſind, den Urſprung des Evangeliums in eine zu ſpäte Zeit zu ſetzen, es auch hierin einem in der Zeit liegenden Zuge folgen ſehen, in welchem es gleichfalls das Zeitintereſſe für ſich in Anſpruch nahm: Für zufällig kann es nicht wohl gehalten werden, ſondern wir ſehen hierin nur in die Bewegung einer Zeit hinein, welche ſowohl das Evangelium als den Montanismus aus ſich hervorgehen ließ, daß die Idee, deren Bewußtſeyn das Wahre des Montanismus iſt, die Idee des Paraklets, als des nach Chriſtus wirkenden und ſein Werk in der chriſtlichen Gemeinſchaft fördernden Princips, eine ſo wichtige Stelle in dem johanneiſchen Evangelium einnimmt. Welche Stellung endlich das Evangelium zur Paſchafrage hatte, iſt ſchon erörtert worden. Auch in dieſem Punkte greift das Evangelium in die Differenzen ſeiner Zeit ein. Es kann nach allem Bisherigen nicht ſelbſt dieſe Frage veranlaßt, ſondern ſie nur vorgefunden haben, nur iſt deßwegen nicht anzunehmen, daß dieſe Differenz erſt damals entſtand, als es um das Jahr 170 zu Laodicea zu jenen lebhaften Verhandlungen über das Paſcha kam, deren Euſebius (K.G. 4, 26.) erwähnt. Der Verfaſſer des Evangeliums konnte ſich hier nur auf die eine oder die andere Seite ſtellen; wir ſehen ihn, wie ſich voraus erwarten läßt, auf der Seite der freieren, über das Judenthum hinausgehenden Anſicht ſtehen. Da demnach in allen hier hervorgehobenen Momenten das Evangelium eine ſo nahe Beziehung zu der Zeit, in welcher es erſchien, hatte, als ein Produkt ſeiner Zeit ſelbſt nur das ausgeſprochene Bewußtſein derſelben war, und ſeinem ganzen Inhalt und Charakter nach als eine Erſcheinung ſich darſtellte, welche das größte Intereſſe für ſich anſprechen mußte, wie kann man ſich wundern,

daß es in einer Zeit, in welcher der Kanon noch so wenig ein geschlossenes Ganze war, die Begriffe über die kanonischen Eigenschaften einer Schrift noch so sehr schwankten, kritische Fragen noch so geringe Bedeutung hatten, Zweifel dieser Art, selbst wenn sie entstanden waren, so wenig verfolgt wurden, ohne Widerspruch und Widerstand als das aufgenommen wurde, wofür es sich gab, als eine apostolische Schrift *)?

Das unzweifelhafte Resultat, auf das wir durch alle hier zusammengestellten Züge geführt werden, ist die Identität des Apostels mit dem Apokalyptiker. In je bestimmteren Zügen nun aber das Bild der Individualität des Apostels vor uns steht, um so weniger scheint sich erklären zu lassen, wie der von dem Apostel oder dem Apokalyptiker so sehr verschiedene Evangelist auf den Gedanken kommen konnte, bei der Abfassung seines Evangeliums sich an die Stelle des Apostels zu versetzen, und es als ein johanneisches betrachtet wissen zu wollen. Unter den verschiedenen Zügen, in welchen sich uns die Individualität des Apostels unabhängig vom Evangelium und von der Apokalypse darstellt, ist nun aber wenigstens Einer, an welchem ein vermittelnder Uebergang vom Evangelisten zum Apostel sich zu erkennen gibt. Es ist das ihm in dem Briefe des Polykrates gegebene Prädikat, daß er der Jünger sey, der an der Brust Jesu lag. Hätte freilich Polykrates dieses Prädikat nur aus dem Evangelium genommen, so wäre es auch nur vom Evangelisten auf den Apokalyptiker übergetragen worden, und wir hätten in ihm schon jene Identificirung des Evangelisten und des Apokalyptikers, deren Möglichkeit hier erst erklärt werden soll. Allein dieser Voraussetzung widerstreitet die ganze Umgebung, in welcher jenes Prädikat sich findet, so entschieden, daß nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sie vorhanden ist. Der ganze Inhalt und Zweck des Briefs des Polykrates läßt keine andere Annahme zu, als daß er den Apostel Johannes nur als Apokalyptiker, nicht aber als Evangelisten kannte, und wir können daher aus seinem Briefe das für die vorliegende Frage höchst wichtige Datum erheben, daß der Apostel Johannes schon als Apokalyptiker in dem Kreise jener kleinasiatischen Gemeinden durch das Prädikat des an der Brust Jesu liegenden Jüngers ausgezeichnet worden ist. Wie könnte dieß befremden, da das Prädikat selbst ganz dem Verhältniß entspricht, in welchem man sich den Apokalyptiker zu Jesus denken muß? Es sagt nur in näherer Beziehung auf den Inhalt der Apokalypse dasselbe, was durch das in dem Briefe

*) Man vgl. die weitern Bemerkungen über die obige Frage in der Zellerschen Abhandlung Theol. Jahrb. 1847. S. 168 f.

des Polykrates unmittelbar damit verbundene Tragen des hoheprieſterlichen Petalon ausgedrückt iſt. Wie ihn das letztere als den Stellvertreter Jeſu bezeichnet, ſo ſetzt ihn auch jenes Prädikat in das nächſte und unmittelbarſte Verhältniß zu Jeſus. Den an der Bruſt Liegenden macht man zum Vertrauten ſeiner innerſten Geheimniſſe. Nur in einem ſolchen Verhältniß konnte der Apoſtel Johannes als Apokalyptiker die von Jeſu ihm mitgetheilten Offenbarungen empfangen haben. Hat nun der Verfaſſer des Evangeliums dieſes den Apoſtel Johannes auszeichnende Prädikat in den kleinaſiatiſchen Gemeinden ſchon vorgefunden, ſo mußte es ihm in doppelter Hinſicht höchſt wichtig ſeyn. Da es den Apoſtel Johannes als den im vertrauteſten Verhältniß zu Jeſu ſtehenden Lieblingsjünger bezeichnete, ſo iſt hieraus zu ſchließen, daß ihn die kleinaſiatiſchen Gemeinden ſogar über den Apoſtel Petrus ſtellten. Die ſchon früher erwähnten Stellen, in welchen der Evangeliſt den Apoſtel Johannes in einem gewiſſen Rivalitätsverhältniß zu dem Apoſtel Petrus erſcheinen läßt, und dem erſtern den Primat über den letztern zuerkennt, zeigen deutlich, aus welchem Geſichtspunkt der Verfaſſer des Evangeliums das Verhältniß der beiden Apoſtel betrachtete, und wie ſehr es ihm daher im Intereſſe ſeines Evangeliums zu ſeyn ſchien, ihm die Auktorität des Apoſtels Johannes zuzueignen. Schon die Lokalität, in welcher ohne Zweifel das Evangelium entſtand, und für welche es zunächſt beſtimmt war, drückte ihm ſo von ſelbſt, wenn nicht den Namen, doch das Gepräge eines johanneiſchen auf, weil es als neues Evangelium, wie ja Evangelien überhaupt nur apoſtoliſchen Urſprungs ſeyn konnten, nur unter apoſtoliſcher Auktorität, und zwar nur unter derjenigen, die in jenem Kreiſe als die höchſte galt, erſcheinen konnte. Betrachten wir aber den Geiſt und Charakter des Evangeliums, welcher andere Apoſtelname eignete ſich für ein Evangelium, wie das johanneiſche iſt, beſſer, als der Name desjenigen Apoſtels, welchen ſein ſtehendes Prädikat als den an der Bruſt Jeſu liegenden Jünger bezeichnete? Iſt denn nicht auch der Verfaſſer eines Evangeliums, das ganz darauf angelegt iſt, das Innerſte der Perſon Jeſu dem Blicke aufzuſchließen, die ganze Göttlichkeit ſeines Weſens vor uns zu enthüllen, und in ſeine verborgenſten Gedanken, ſeine innigſten Gefühle und Empfindungen, die ganze Tiefe ſeines Herzens hineinſehen zu laſſen, und uns in allem demjenigen, was es als den Inbegriff der chriſtlichen Wahrheit enthält, auf den abſoluten Standpunkt des chriſtlichen Bewußtſeyns zu ſtellen, auch ein an dem Buſen Jeſu liegender Jünger, welcher, wie dort bei jenem Mahle Johannes, Fragen an ihn macht, auf welche er nur ihm, dem Vertrauten ſeiner Seele,

die gewünschte Antwort gibt? Was der Evangelist 1, 18. von dem Verhältniß des Sohnes zum Vater sagt, daß er als der Eingeborne, als der ὢν ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ πατρὸς, das Göttliche, das noch kein menschliches Auge gesehen, geoffenbart hat, gilt auch von dem analogen Verhältniß des Busenjüngers zu dem Herrn. Das Eine wie das Andere ist die Bezeichnung eines Verhältnisses, in welchem das Tiefste und Inhaltsreichste, das Gegenstand des Wissens seyn kann, dem Bewußtseyn aufgeschlossen ist. Nur darauf kam es also an, daß der mit diesem Busenjünger sich Eins wissende Jünger dieses absolute Bewußtseyn in sich hatte. Wie er es gewonnen habe, dürfen wir nicht weiter fragen, es muß uns an dem Einen genügen, daß er es, wie er es selbst bezeugt, in sich hatte. Hatte er es aber in sich, so war er dadurch berechtigt, sich im geistigen Sinn in demselben Verhältniß zu Jesu zu denken, in welchem während seines irdischen Lebens Johannes, als der ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος κυρίου, zu ihm gewesen seyn soll; dieses irdische Verhältniß hatte sich jetzt auf dieselbe Weise vergeistigt, wie überhaupt das Verhältniß Jesu zu den Seinen nach seiner Erhöhung nur als ein geistiges gedacht werden konnte. So gibt uns demnach das stehende Prädikat, das der Apostel Johannes, als der ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου, in der Tradition der kleinasiatischen Gemeinden hatte, den Schlüssel zur Erklärung des Verhältnisses, in welches sich der Evangelist zum Apostel Johannes setzen wollte. Wer anders könnte denn, wenn wir uns in den Inhalt und Geist des Evangeliums hineinversetzen, ein solches Evangelium geschrieben haben, als jener ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, und wer anders könnte dieser ἀνακείμενος seyn, als der in der Tradition der kleinasiatischen Kirche dafür geltende Johannes *)? Und doch, wo hätte denn der Verfasser des Evangeliums gesagt, daß er der Apostel Johannes sey, und für denselben gehalten wissen wolle? Er redet ja nie im Namen desselben, nennt überhaupt nicht einmal seinen Namen, und selbst da, wo er sich am unmittelbarsten mit ihm identificiren scheint, hebt er diese Identität sogleich selbst wieder auf. Denn wer

*) Der Johannes des Evangeliums ist also der vergeistigte Busenjünger. Auch der ἀδελφὸς κυρίου im geistigen Sinne ist er, wie es Jacobus nur im leiblichen war. Will denn nicht auch der Evangelist seinen Johannes zu einem ἀδελφὸς-κυρίου machen, wenn er Jesum am Kreuze zu seiner Mutter in Beziehung auf den Jünger, welchen er liebte, sagen läßt: siehe dein Sohn, und zu dem Jünger: siehe deine Mutter? Von den leiblichen Brüdern Jesu sagt nur unser Evangelist, was sonst von Keinem gesagt wird, sie haben nicht an Jesus geglaubt (7, 5).

könnte bei dem ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε 19, 35. an ein leibliches Sehen denken, und an ein auf der äußern Anſchauung eines Augenzeugen beruhendes Zeugniß? Iſt nun aber dieß hier der Natur der Sache nach nicht möglich, ſo iſt man auch 1, 14. um ſo weniger genöthigt, bei dem ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ u. ſ. w. nur innerhalb des engeren Kreiſes der Apoſtel ſtehen zu bleiben. Mit Einem Worte: der Verfaſſer des Evangeliums ſpricht von ſeiner Identität mit dem Apoſtel Johannes nur wie Einer, welchem es nicht um die Perſon, ſondern nur um die Sache zu thun iſt, ſein Evangelium ſoll als johanneiſch angeſehen werden, aber es ſoll nicht den Namen des Apoſtels an der Stirne tragen, wenigſtens will der Verfaſſer ſelbſt dieſen Namen nicht einmal ausſprechen, um ihn zu dem ſeinigen zu machen, ſondern nur der Leſer ſoll darauf hingeleitet werden, dieſe Combination zu machen, und den Namen des Apoſtels Johannes mit einem in ſeinem Geiſte geſchriebenen Evangelium in die engſte und unmittelbarſte Verbindung zu ſetzen *). Es iſt ein Verhält-

*) Die, welche jedem, der die Authentie des johanneiſchen Evangeliums bezweifelt, ſogleich mit Ebrard'ſcher Derbheit entgegenſchreien, man mache den Evangeliſten zu einem Falſarius, wären vor allem den Beweis ſchuldig, daß der Evangeliſt ſich ſelbſt als den Apoſtel Johannes bezeichne, und das κατὰ Ἰωάννην ſelbſt ſeinem Evangelium vorgeſetzt habe. Einen höchſt ſcharfſinnigen Beweis führt Bleek Beitr. S. 178. für die Identität des Evangeliſten mit dem Apoſtel Johannes. Er beneidet, wie es ſcheint, beinahe Credner um das Verdienſt, darauf aufmerkſam gemacht zu haben, daß der Evangeliſt, ſo oft er auch den Täufer Johannes nennt (19 — 20mal), nicht ein einziges Mal ſich veranlaßt gefunden habe, ihn durch das Epitheton ὁ βαπτιστής, womit er von den Synoptikern wiederholt bezeichnet werde, von dem gleichnamigen Apoſtel Johannes zu unterſcheiden (wie wenn der Täufer zum Unterſchied von dem Apoſtel ſo genannt würde!). „Wäre der Schreibende nicht ſelbſt der Apoſtel Johannes geweſen, ſo würde man allerdings erwarten, wie mit Recht Credner (Einl. I. S. 209) und Ebrard (Krit. der evang. Geſch. S. 1007) bemerken, daß er, wie die Synoptiker, den Täufer durch jenes Epitheton beſtimmt würde von demſelben unterſchieden haben, mochte er nun für dieſen gehalten werden wollen oder nicht; dagegen, daß er dazu keine Veranlaſſung fand, ſich weit leichter begreift, wenn er ſelbſt der Andere in der evangeliſchen Geſchichte neben dem Täufer hervorragende Johannes war. Gewiß liegt in dieſem unſcheinbaren Umſtande, der auch nicht im Entfernteſten das Anſehen von etwas Abſichtlichem hat, ein bedeutender, ſchwer zu beſeitigender Grund für die Aechtheit der Schrift, für deren wirkliche Abfaſſung durch den Apoſtel Johannes.“ Was ſoll man zu ſolchen Argumenten ſagen! Stelle man ſich doch nur vor, wie dieſer Schluß logiſch formirt werden müßte!

niß der Identität, aus welchem zugleich immer wieder das Bewußtſeyn des Unterſchieds durchblickt. Schon in dieſer Beziehung iſt die Stellung des Evangeliſten zum Apoſtel höchſt merkwürdig, aber nun achte man auch noch weiter darauf, wie der Evangeliſt ſelbſt in dieſes Verhältniß näher eingeht, und gleichſam an dem Apokalyptiker ſich erſt zum Buſenjünger Jeſu zu erheben ſucht, ſo daß die Kritik ſich hier in dem eigenen Falle befindet, zwei ſcheinbar ganz widerſprechende Behauptungen aufſtellen zu müſſen, daß der Evangeliſt unmöglich der Apokalyptiker ſeyn kann, und daß der Evangeliſt ſelbſt nichts anders ſeyn will, als der Apokalyptiker. So ſehr an der weſentlichen Verſchiedenheit des Standpunkts des Evangeliums von dem der Apokalypſe feſtgehalten werden muß, ſo wenig darf auf der andern Seite verkannt werden, daß zwiſchen dem Evangelium und der Apokalypſe auch wieder eine gewiſſe Analogie und Verwandtſchaft ſtattfindet, aber freilich nur eine ſolche, wie ſie nur durch den über der Apokalypſe ſtehenden Evangeliſten frei aus ihm ſelbſt, durch ſeine eigene ſchöpferiſche That, erzeugt werden konnte. Man kann mit Recht ſagen, das Evangelium ſey die vergeiſtigte Apokalypſe, es ſey auch eine Apokalypſe, in welcher der Geiſt nicht discurſiv thätig iſt, ſondern in der Anſchauung lebt, in eine Reihe der großartigſten und inhaltsreichſten Anſchauungen und Bilder verſunken iſt. Iſt das am meiſten Charakteriſtiſche des Evangeliums die abſolute Höhe des chriſtlichen Bewußtſeyns, auf welcher der Verfaſſer ſteht, ſo iſt ja auch der Seherblick des Apokalyptikers ganz auf die abſolute Vollendung des chriſtlichen Seyns und Lebens gerichtet, nur mit dem großen Unterſchied, daß, was der Apokalyptiker aus der wahren Wirklichkeit des Daſeyns in eine transcendente Zukunft hinauswirft, und unter den gewaltigen Geburtswehen einer erſt werdenden Welt zu Stande kommen läßt, dem Evangeliſten die immanente Gegenwart des in ſich klaren und ruhigen chriſtlichen Selbſtbewußtſeyns iſt. Hier wie dort iſt es die Entwicklung eines großen Kampfes, in welchem die Idee des Chriſtenthums ſich realiſirt; dort iſt es der Kampf mit dem antichriſtlichen Heidenthum, über welches die Gemeinde der Heiligen ihre Triumphe erringen muß, hier der Kampf mit dem unglaubigen Judenthum, welchen Jeſus ſelbſt zu beſtehen hat. In der Idee des Antichriſts hat der Kampf der Apokalypſe, als der Kampf feindlich einander gegenüberſtehender Mächte ſein bewegendes Princip, aber auch der Evangeliſt faßt den Kampf Jeſu mit dem Judenthum, als den Kampf mit dem Satan, dem Fürſten der Welt, auf (13, 27. 14, 30.). Es iſt demnach bei aller Verſchiedenheit des Standpunkts und der Sache wenigſtens dieſelbe Anſchauungsweiſe. Aber auch ſelbſt die Chriſtologie

der Apokalypſe ſteht in einer ſolchen Beziehung zu der des Evangeliums, daß der Evangeliſt bei aller ſonſtigen Differenz von dem Apokalyptiker ſein eigenes Bewußtſeyn in ihm wiederfinden konnte. Die Aehnlichkeit und Gleichheit der beiderſeitigen Chriſtologie iſt allerdings nur eine ſcheinbare, aber wenn auch, wie in Betreff der drei hier in Betracht kommenden Punkte gewiß ſehr richtig gezeigt worden iſt *), die Benennung Chriſti ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, 3, 14. wohl nur den Namen des Meſſias als vorweltlich geſchaffen bezeichnen ſoll, und dieſes Prädikat nicht dogmatiſch genommen, ſondern nur als geſteigerter Ausdruck für den Gedanken gebraucht iſt, daß der Meſſias das höchſte Geſchöpf ſey, dasjenige, auf welches bei der Schöpfung von Anfang an Rückſicht genommen wurde, wenn ferner der dem Meſſias beigelegte Jehovahname (22, 13.) noch in keiner Beziehung auf eine Jehovahnatur zu ſchließen berechtigt, und nur eben dieſer Name es iſt, wenn die Apokalypſe 19, 13. Jeſus das Wort Gottes nennt, womit ſie ihn nicht als eine vorweltlich aus Gott hervorgegangene Perſönlichkeit bezeichnen, ſondern ihm nur den Jehovahnamen als Ehrennamen beilegen will, ſo iſt doch in allen dieſen Prädikaten wenigſtens dem Namen nach daſſelbe, wie in dem Evangelium, es ſind ſo gleichſam die Formen gegeben, welche nur mit ihrem realen Inhalt noch erfüllt werden müſſen, und es konnte daher der Evangeliſt, wenn er auch ein ganz anderer als der Apokalyptiker war, und ſeine Chriſtologie auf einem ganz andern Boden entſtanden war, ſie doch als identiſch mit der der Apokalypſe betrachten, und ſich hierin beſonders in weſentlicher Uebereinſtimmung mit dem Apoſtel Johannes wiſſen. Iſt dadurch die Möglichkeit der Anſchließung des Evangeliſten an den Apokalyptiker begründet, ſo werden ſolche Berührungspunkte beider Schriften um ſo beachtenswerther, welche uns die Vermuthung ſehr nahe legen, der Evangeliſt habe nicht nur die Apokalypſe gekannt, ſondern auch in Ausdrücken und Vorſtellungen Manches mit einer gewiſſen Abſichtlichkeit ſich angeeignet. Es laſſen ſich mehrere Züge dieſer Art nachweiſen, und es zeigt ſich dabei auch im Einzelnen daſſelbe Verhältniß, das für den Unterſchied der beiden Schriften im Ganzen charakteriſtiſch iſt, in der Tendenz des Evangeliums, das ſinnlich Concrete der Apokalypſe zu vergeiſtigen und in eine höhere ideelle Sphäre zu erheben **).

Iſt ſo, wie es ſcheint, der Evangeliſt ſelbſt recht ſorgfältig den Spuren

*) Theol. Jahrb. 1842. S. 710 f.

**) Man vergl. hierüber die genauen ſpeciellen Nachweiſungen a. a. O. S. 700 f.

des Apokalyptikers nachgegangen, war es ihm absichtlich darum zu thun, sein Evangelium als eine Schrift desselben Lieblingsjüngers Jesu erscheinen zu lassen, für welchen der Apostel Johannes in der Tradition der kleinasiatischen Gemeinden galt, so mag hieraus die Aufnahme, welche seine Schrift fand, nur um so erklärbarer werden, aber es bleibt uns nach allem bisher Erörterten noch immer ein Bedenken zurück, das schon längst bei der Bestimmung des Verhältnisses des Evangeliums und der Apokalypse kaum zurückgehalten werden konnte. Wie ist es möglich, muß zuletzt noch gefragt werden, wenn der Unterschied des Evangeliums und der Apokalypse so groß ist, daß beide nicht demselben Verfasser angehören können, daß das Evangelium, sobald ihm der apostolische Ursprung abgesprochen wird, seinem ganzen geistigen Gehalte nach nicht sogleich tief unter die Apokalypse herabsinkt? Scheint es doch, das Evangelium solle nur dazu für eine nicht apostolische Schrift erklärt werden, damit sein, wie von einer hemmenden Fessel befreiter, Geist um so freier und ungehemmter über die Apokalypse sich hinaufschwingen kann. Wie ist es denkbar, daß das Evangelium als nichtapostolisch eine so originelle Schrift und der Verfasser einer so originellen Schrift eine so unbekannte Person ist? „Man vergleiche nur, sagt Lücke *), „mit unserem Evangelium selbst die besten Produkte der sogenannten apostolischen Väter, welch' ein Abstand in der Denkweise, Darstellungsart und selbst der Sprache! Während in diesen Werken immer doch nur Nachbildung apostolischer Gedanken und Reden vorherrscht, zeichnet sich das johanneische Evangelium durch eine Eigenthümlichkeit der Auffassung und Darstellung aus, welche weit eher von einem bedeutenden Apostel zu erwarten ist, als von einem apostolischen Schüler. Doch mag das kritische Gefühl bei dem Mangel an vollständiger Kenntniß der Zeit hierin leicht irren. Aber das kann man mit Gewißheit sagen, daß, wenn ein Späterer am Ende des ersten Jahrhunderts oder am Anfange des zweiten ein solches Evangelium unter dem Namen des Apostels Johannes componirt hätte, dieser Mann ein ausserordentlicher gewesen seyn müßte, der mit geschickter Hand aus reiner Dichtung mehr als nur scheinbare Wahrheit zu machen verstand, oder, wenn doch zu viel harter Fels wirklicher Geschichte darin ist, seine Erzählung aus Quellen schöpfte, welche wenigstens zum Theil diejenigen, woraus unsere drei Evangelien geflossen sind, weit übertrafen. Aber wem muß nicht das Eine wie das Andere, besonders aber das Letztere, als ein ungleich größeres historisches Räthsel erscheinen, als die erstunlichsten Schwierigkeiten der johannei-

*) A. a. O. I. S. 88.

ſchen Authentie?“ Aus welchem harten Fels der geſchichtliche Inhalt unſers Evangeliums beſteht, und aus welcher Quelle es geſchöpft iſt, haben wir ſchon geſehen. Bleiben wir daher hier nur bei dem Hauptbedenken ſtehen, das noch erhoben wird, wie ſich die Originalität des Evangeliums mit der nichtapoſtoliſchen ſogar völlig unbekannten Perſönlichkeit ſeines Verfaſſers vereinigen läßt. Das Eine ſoll alſo mit dem Andern ſich nicht recht zuſammendenken laſſen, aber was iſt denn hier ſo Undenkbares? Iſt denn das johanneiſche Evangelium die einzige Erſcheinung dieſer Art, ſelbſt unter unſern kanoniſchen Schriften? Man hat mit Recht zur Antwort auf dieſe Einwendung namentlich an den Hebräerbrief erinnert. Es kommt jedoch freilich nicht blos darauf an, die Sache mit einem analogen Beiſpiel zu belegen, ſie kann nur aus dem Entwicklungsgange der erſten chriſtlichen Zeit begriffen werden. In dieſer Hinſicht muß nun geradezu geſagt werden, daß man ſich mit jenem Befremden, wie ein ſo originelles Produkt auſſerhalb des apoſtoliſchen Kreiſes habe entſtehen können, auf jenen judaiſirenden Standpunkt ſtellt, auf welchem man es auch nicht begreifen konnte, wie nach jenen Apoſteln, welche die unmittelbaren Jünger Jeſu waren, ein anderer Jünger aufſtehen konnte, welcher nicht Apoſtel in demſelben Sinne, wie jene war, und doch ſie alle an Originalität und Kraft des Geiſtes übertraf. Man halte hier nicht ſogleich die Einwendung entgegen, der Fall ſey ein ganz anderer, er beweiſe vielmehr das Gegentheil, auch Paulus ſey ja zum Apoſtelamt berufen worden, und nur als berufener Apoſtel habe er mit der Originalität und Kraft des Geiſtes, die ihn auszeichnete, für das Chriſtenthum wirken können. Als die Hauptſache ſeiner Berufung betrachtete der Apoſtel Paulus ſelbſt, wie wir aus Gal. 1, 16. ſehen, daß es Gott gefiel, wie er ſagt: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Eine ſolche innere Offenbarung und Erleuchtung des Geiſtes konnte ja auch der Verfaſſer des johanneiſchen Evangeliums für den Zweck ſeines εὐαγγελίζεσθαι haben, und wir müſſen eine ſolche in ihm vorausſetzen, wenn wir ſeine Darſtellung der Perſon Chriſti als eine wahre und ihrer Idee adäquate anerkennen wollen. Es wäre ein höchſt übereilter und grundloſer Schluß, wenn man ſo ſchließen wollte, weil das Evangelium nicht von dem Apoſtel Johannes verfaßt ſeyn kann, könne auch ſeine Darſtellung keine wahre ſeyn. Die Wahrheit ſeiner Darſtellung iſt nicht nach dem Anſehen der Perſon, ſondern nur nach den in der Sache ſelbſt liegenden Gründen zu beurtheilen. Iſt die Sache an ſich wahr, ſo hat die Darſtellung ihre Wahrheit in ſich ſelbſt, wer auch der Verfaſſer des

Evangeliums seyn mag, und es haben nur die, die das Evangelium nach seiner objektiven Wahrheit auffassen wollen, die Aufgabe, seine Wahrheit nicht einzig nur in die äussere, dem Verfasser zur bloßen Form dienende geschichtliche Motivirung zu setzen. Ist die hier gegebene Darstellung der Person Christi wahr und ihrer Idee adäquat, so bleibt sie wahr, mag Christus mit einem Nikodemus, einer samaritanischen Frau, mit den Juden wirklich so gesprochen haben, wie der Evangelist ihn sprechen läßt, oder nicht, ist sie also wahr, nicht weil es sich mit dem ganzen Detail der geschichtlichen Umstände, die zur erzählenden Seite des Evangeliums gehören, wirklich so verhält, sondern weil sie allein die dem christlichen Bewußtseyn, der absoluten Idee des Christenthums, die nur in ihr auf ihren absoluten Ausdruck gebracht ist, adäquate ist. Ist sie aber an sich wahr, und müssen wir eben deßwegen den Verfasser des Evangeliums als den Ersten anerkennen, welcher dem objektiven Inhalt des christlichen Bewußtseyns diesen Ausdruck gegeben hat, weil dieser Inhalt in ihm zuerst zum klaren Bewußtseyn gekommen ist, warum sollte nicht auch von ihm gelten können, was der Apostel Paulus von sich sagt: εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Und wenn der Apostel Paulus auf diese innere Offenbarung und Berufung sein apostolisches Bewußtseyn gründen konnte, obgleich er sich dabei wohl bewußt seyn mußte, daß er, wenn man nur auf die äußere Weise der Berufung sah, keineswegs in demselben Sinn Apostel seyn konnte, in welchem die andern es waren, warum sollte ein Anderer, welcher der apostolischen Zeit schon ferner stand, das mit so großer Energie in ihm erwachte evangelische Bewußtseyn nicht wenigstens in der Weise auch für apostolisch zu halten berechtigt gewesen seyn, daß er sich mit aller Innigkeit seines Gefühls in die Seele und Person des Apostels hinein versetzte, welcher als der Lieblingsjünger Jesu, wofür er in der Tradition galt, auch den tiefsten Einblick in die innere Göttlichkeit des Wesens Christi und den innern Entwicklungsproceß der evangelischen Geschichte gehabt haben muß? Dagegen kann nun freilich immer wieder die Instanz gemacht werden: mag auch der Evangelist sich ein apostolisches Ansehen geben, welches er will, er ist darum doch kein wahrer und wirklicher Apostel, und wenn alles dasjenige, was er über die Person Christi, sein Leben und Wirken sagt, nicht auf eigener Anschauung beruht, nicht Selbstgesehenes und Selbsterlebtes ist, welchen Anspruch auf Wahrheit überhaupt und insbesondere auf historische Wahrheit kann seine Darstellung der evangelischen Geschichte machen? Instanzen ähnlicher Art wurden auch dem

Apoſtel Paulus gemacht; aus der nächſten Umgebung der Judenapoſtel kamen die Gegner, welche ihm alle apoſtoliſche Auktorität abſprachen, und der Hauptgrund, welchen ſie gegen ihn geltend machten, war, daß er Chriſtus nicht geſehen, d. h. nicht ſo äußerlich im Fleiſche, wie jene, geſehen habe, daß er ſomit auch nicht aus der geſchichtlichen Anſchauung heraus, welche ſie gehabt haben, das Evangelium verkündigen könne. Die Antwort, welche der Apoſtel Paulus auf ſolche Einwendungen der Gegner gab, iſt noch immer die ſchlagendſte Widerlegung derer, welche hiſtoriſch-kritiſche Reſultate, wie die in Betreff des johanneiſchen Evangeliums, mit den Conſequenzen, die ſie aus ihnen ziehen, beſtreiten wollen. Konnte der Apoſtel Paulus denen, die ihn gar nicht als Apoſtel gelten laſſen wollten, weil er nicht Apoſtel in ihrem Sinne war, entgegenhalten: *οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;* 1 Cor. 9, 1., warum hätte nicht auch der Evangeliſt auf dem Grunde derſelben innern Offenbarung des Sohns von ſich ſagen können: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας;* wenn er auch gleich dieſe Herrlichkeit nicht äußerlich mit leiblichen Augen ſah, ſondern in der geiſtigen Anſchauung, in welcher ſich ja allein die Herrlichkeit des Eingebornen, ſeine Gnade und Wahrheit, in ihrer abſoluten Bedeutung aufſchließen kann? Schon dieß alſo konnte auch der Evangeliſt für ſich geltend machen, aber man beachte nur, worauf ſich der Apoſtel Paulus weiter berief, wenn ſeine Gegner ſeine apoſtoliſche Auktorität mit einem Princip angriffen, das er nicht als das richtige anerkennen konnte. Im Gegenſatz gegen ein Princip, welchem zufolge alles zuletzt nur auf der äußern Auktorität beruhte, auf einem thatſächlichen Verhältniß, einem äußerlich abgelegten Zeugniß, ſtellte er ein ganz anderes Princip auf, wenn er die Läugner ſeiner apoſtoliſchen Auktorität auf die unläugbaren Früchte ſeines apoſtoliſchen Wirkens hinwies. Ihr ſeyd mein Werk in dem Herrn, ſagt er der Gemeinde, in welcher ſolche Gegner gegen ihn auftraten, 1 Cor. 9, 1 f., gelte ich andern nicht als Apoſtel, ſo muß ich doch euch dafür gelten, denn ihr ſeyd das urkundliche Zeugniß für mein Apoſtelamt in dem Herrn, und dieß iſt meine Rechtfertigung gegen die, die abſprechend über mich urtheilen. Wer alſo apoſtoliſch wirkt, muß doch wohl auch Apoſtel ſeyn, die Wirkung kann nicht ohne die ihr entſprechende Urſache gedacht werden, wer ſo wirkt, muß das innere Princip des apoſtoliſchen Berufs in ſich haben, wie es ſich auch mit ſeiner äußern Berufung verhalten mag. Wie hätte er der Stifter chriſtlicher Gemeinden ſeyn können, ohne das Princip der chriſtlichen Gemeinſchaft in ſich zu haben? Auf dieſelbe

Weiſe kann man ſich auch auf die Briefe des Apoſtels als ein ἔργον de Apoſtels ἐν κυρίῳ berufen, als ein urkundliches Zeugniß ſeines ächt apoſtoli ſchen Geiſtes, und mit demſelben Rechte kann man nun auch vom johanneiſche Evangelium ſagen: wer kann ein Evangelium, wie das johanneiſche iſt verfaßt haben, ohne daß er als Verfaſſer deſſelben, wer er auch ſeyn mocht den Geiſt der evangeliſchen Geſchichte und der evangeliſchen Geſchichtsſchreibun in ſich hatte? Derſelbe Schluß alſo, mit welchem die Apologeten von de unbeſtreitbaren Charakter des johanneiſchen Evangeliums auf deſſen Verfaſſ ſchließen, ſoll hier auch gelten, aber warum ſoll es hier nur auf das Merkm des ſpecifiſch Apoſtoliſchen in jenem urſprünglichen und engſten Sinne an kommen, in welchem ſelbſt die Briefe des Apoſtels Paulus nicht als apoſtoli ſche Schriften anzuſehen wären? Ein Evangelium, das, ſeit es aus de Dunkel ſeines Urſprungs an das Licht getreten, in dem chriſtlichen Bewußtſey aller Jahrhunderte ein ſo ſprechendes Zeugniß ſeines ächt evangeliſchen Geiſt erhalten hat, kann durch alle Reſultate der hiſtoriſchen Kritik von ſeine Werthe nichts verlieren, es bleibt auch ſo das einzige zarte rechte Evangeliu das über allen andern ſteht, und auf eigenthümliche Weiſe vor ihnen ſich au zeichnet; nur das kann die Kritik, ohne ſich in einen unauflöslichen Wide ſpruch mit ſich ſelbſt zu verwickeln, nie zugeben, daß es das Werk des Apo ſtels Johannes iſt, der ſchöpferiſche Geiſt aber, der es aus ſich geboren, iſ derſelbe, mag das Individuum, das das Subjekt dieſes Geiſtes war, ſo od anders geheißen haben. Iſt der Geiſt des Chriſtenthums überhaupt ein fre waltender, ſchöpferiſch wirkender, der weht, wo er will, deſſen Stimme wi hören, wenn wir auch nicht wiſſen, woher er kommt, ſo hat er in ſeine Freiheit auch die freie Macht, die Zeugen ſeiner Wahrheit da oder dort ſi zu erwecken, und die Erſcheinung, daß auch außerhalb des urſprünglichen Evangelienkreiſes noch ein anderes Evangelium hervorgegangen iſt, zu eine Zeit, in welcher die gewöhnliche Meinung die produktive Kraft der evangeli ſchen Geſchichtsſchreibung längſt für erſchöpft halten will, kann uns ſo wen irre machen, als wir an der Thatſache uns ſtoßen können, daß außerhal des urſprünglichen Apoſtelkreiſes noch ein anderer Apoſtel erſtanden iſt *

*) „Man traut kaum ſeinen Augen, wenn man dergleichen lieſt“ ru Bleek Beitr. S. 261. über das Obige aus. „Nach ſolchen Grundſät würde, wenn in unſern Tagen ein bisher unbekanntes Evangelium zu Vorſchein käme, etwa unter dem Namen des Jakobus oder Paulu worin die evangeliſche Geſchichte weſentlich abweichend von der Da ſtellung der bisher bekannten Evangelien auf geiſtreiche tiefſinnige We

Nur der Unterſchied findet zwiſchen dieſen beiden, das freie, friſche Wirken des Geiſtes in jener erſten Zeit ſo ſprechend beurkundenden und ſich gegenſeitig beleuchtenden, Erſcheinungen ſtatt, was aber an ſich gleichfalls nichts befremdliches ſeyn kann, daß, während wir dort das thatkräftige, in die weite Welt hinausſtrebende Wirken eines Mannes, welcher ſeinen apoſtoliſchen Beruf anders als auf dieſe Weiſe nicht bethätigen konnte, in ſeiner ganzen Offen-

vorgetragen wäre, dieſes in der Chriſtenheit dieſelbe Auktorität anſprechen können, möge es ſich als ein ächtes apoſtoliſches Werk bewähren, oder etwa als ein Erzeugniß der neuen Tübinger Schule ausweiſen.“ Herr Dr. Bleek meint gewiß, hiemit etwas höchſt Treffendes und Schlagendes geſagt zu haben, zu bedauern iſt nur, daß ſein Scharfſinn auch hier gerade das, was die Hauptſache iſt, überſehen hat. Will er meine Grundſätze perſifliren, ſo halte er ſich auch genau an das, was er perſifliren will, und es wird ſich dann klar genug zeigen, auf weſſen Seite die Abſurdität iſt. Er hätte alſo nicht blos ſagen ſollen: Nach ſolchen Grundſätzen würde, wenn in unſern Tagen ein bisher unbekanntes Evangelium, worin u. ſ. w., zum Vorſchein käme, ſondern er hätte, was nothwendig dazu gehört, noch hinzuſetzen ſollen: und ein ſolches Evangelium (wie ich es vom johanneiſchen behaupte) ſo ſehr der lebendige Ausdruck des Zeitbewußtſeyns wäre, daß es als ein ächtes Erzeugniß des urchriſtlichen Geiſtes ſo allgemein anerkannt würde, wie dieß bei dem johanneiſchen der Fall war u. ſ. w. Was iſt denn hierin Abſurdes? Was Hrn. Dr. Bleek vorſchwebt, iſt: weil ich den Werth des johanneiſchen Evangeliums nicht in den Namen ſeines vermeintlichen Verfaſſers ſetze, wolle ich hiemit ſagen, es könne auch jetzt noch ein ſolches Evangelium entſtehen. Allein was ich ſage, und vernünftiger Weiſe allein ſagen kann, iſt nur dieß, daß die ſchöpferiſche Kraft des chriſtlichen Geiſtes weder an einzelnen Namen hängt, noch auf beſtimmte Zeiten beſchränkt iſt. Weil aber, wie dieß ja auch bei dem joh. Ev. der Fall war, die Art und Weiſe ſeines Producirens durch die Beſchaffenheit jeder Zeit bedingt iſt, ſo verſteht es ſich doch gewiß von ſelbſt, daß in einer Zeit, in welcher es nicht mehr an der Zeit iſt, Evangelien zu ſchreiben, auch keine mehr geſchrieben werden können. Auch was Hr. Dr. Bleek, in demſelben Zuſammenhang noch weiter ſagt, iſt ebenſo ſchwach. „Das Kühnſte in der Höhe der Baur'ſchen Anſchauung iſt wohl dieſes, daß er meint, ſelbſt für die geſchichtliche Wahrheit gehe durch das Reſultat über den Verfaſſer des Evangeliums im Weſentlichen nichts verloren.“ Daſſelbe behaupte ich auch jetzt, mag es Herr Dr. Bleek zu begreifen vermögen oder nicht. Verhält es ſich mit dem geſchichtlichen Charakter des Evangeliums, wie ich vorausſetze, ſo wird die Sache nicht anders, ob man am Ende herausbringt, ein Apoſtel habe es geſchrieben, oder nicht. Wie will denn Hr. Dr. Bleek beweiſen, es ſey abſolut unmöglich, daß ein Apoſtel etwas Ungeſchichtliches geſchrieben habe?

kundigkeit erblicken, wir hier dagegen das ſtille Schaffen des evangeliſchen Geiſtes in einem ſchriftſtelleriſchen Produkt vor uns haben, deſſen Verfaſſer, wenn er die ganze Frucht ſeines Werks dem Namen des Apoſtels Johannes überließ, ſtatt, wie man meint, die Ehre eines Andern ſich anzueignen, nur einen ächt evangeliſchen Beweis ſchweigender Selbſtverläugnung gegeben hat. Was wäre alſo hier Anſtößiges und Verwerfliches? Ja, ſelbſt für die geſchichtliche Wahrheit, wenn man ihren Werth in die Erzählung des thatſächlich Geſchehenen ſetzt, geht durch das Reſultat der Kritik über den Verfaſſer des Evangeliums im Weſentlichen nichts verloren. Die Anſicht von dem Charakter des Evangeliums kann ja auf keine Weiſe nur an dem Namen des Verfaſſers hängen. Das Evangelium wird, wenn wir es als Werk des Apoſtels Johannes betrachten, nicht hiſtoriſcher, als es auch ohne dieſe Vorausſetzung iſt. Es muß nach denſelben Grundſätzen der hiſtoriſchen Kritik unterſucht und beurtheilt werden, mag der Verfaſſer ein Apoſtel ſeyn, oder ein Anderer, die Idee des Ganzen, der Zuſammenhang der einzelnen Theile, das Verhältniß zu den ſynoptiſchen Evangelien, alles dieß muß in dem einen Fall wie in dem andern auf dieſelbe Weiſe beſtimmt werden. Wäre auch der Verfaſſer ein Apoſtel, wir müßten doch zugleich annehmen, daß er die Abſicht gar nicht hatte, ein rein hiſtoriſches Evangelium zu geben, und dieſe Abſicht von Anfang an gar nicht haben konnte, wenn er die Idee des Logos zur weſentliche Idee ſeines Evangeliums machte. Was der Logos an ſich und in ſeiner Beziehung zu der Perſon Jeſu iſt, daß dieſes beſtimmte menſchliche Individuum mit dem ewigen Logos identiſch iſt, iſt an ſich kein Gegenſtand einer empiriſchen Wahrnehmung, worüber ein Augenzeuge einen rein hiſtoriſchen Bericht erſtatten könnte. Was, wie bei der Geſchichte, ſo auch bei der evangeliſchen Geſchichte, ganz beſonders aber bei einem Evangelium, wie das johanneiſche iſt, nie vergeſſen werden darf, daß wir die Geſchichte nirgends in ihrer reinen Objektivität vor uns haben, ſondern nur in Berichten und Darſtellungen, in welchen wir erſt kritiſch ausſcheiden müſſen, was an ihnen nur ſubjektiv iſt, um der hiſtoriſchen Wahrheit mehr oder minder nahe zu kommen, bleibt immer der Hauptgeſichtspunkt, aus welchem das johanneiſche Evangelium zu betrachten iſt; es kann in dem einen Falle wie in dem andern nur als eine durch die Subjektivität ihres Verfaſſers hindurchgegangene und durch ſie vermittelte Darſtellung genommen werden, mag der Verfaſſer ein Apoſtel ſeyn oder nicht, und wir hätten daher im erſtern Falle nur um ſo augenſcheinlicher den Beweis *vor uns*, wie ſelbſt ſchon auf dem apoſtoliſchen Boden der evangeliſchen Ge-

ſchichtsſchreibung Objektives und Subjektives, Selbſterfahrenes und Selbſtgedachtes, Geſchichte und Spekulation auf die vielfachſte Weiſe, im Einzelnen ſo oft nicht mehr unterſcheidbar, in einander eingegriffen haben. Wer will daher der Kritik nur den Vorwurf der Willkür und Vermeſſenheit machen, wenn ſie auch in der evangeliſchen Geſchichte nach denſelben Grundſätzen verfährt, nach welchen ſie überhaupt in der Geſchichte zu verfahren hat, wenn ſie für dieſen Zweck an die vorliegenden Data ſich hält und ihren Spuren nachgeht, um zu einem mehr oder minder wahrſcheinlichen Reſultat zu kommen? Sie will ja nur den Thatbeſtand, wie er iſt, feſtſtellen, und herkömmlichen Meinungen, welche ſo oft nur die Folge haben, daß dem freien Walten des Geiſtes in einer ſchöpferiſchen Periode durch die Beſchränktheit und Befangenheit einer ſpätern Zeit eine Schranke geſetzt wird, welche er ſelbſt ſich nie geſetzt hat, nur das abſprechen, worauf ſie, ſobald man auf den Grund und Urſprung zurückgeht, kein gegründetes Recht aufzuweiſen haben. Nimmermehr aber wird ſie ſich in ihren Reſultaten durch Einwendungen irre machen laſſen, welche nur aus einem ihr völlig fremdartigen Intereſſe entſprungen ſind, und weil nun doch einmal in der ſteten Wiederholung des längſt Geſagten nichts Beſſeres vorzubringen iſt, ihre Stärke nur in dem Erfolge haben, mit welchem es gelingt, die Reinheit ihrer Abſicht zu verdächtigen.

Das Evangelium des Lucas.

Einleitung.

Auf dem Standpunkt, auf welchem gegenwärtig die Evangelien-Kritik
ht, nachdem das alte Subſtanzialitätsverhältniß der Evangelien durch die
trauß'ſche Kritik ſich aufgelöst hat, und dieſe ſelbſt nur bei dem negativen
eſultat ihres gegenſeitigen Widerſpruchs und ungeſchichtlichen Charakters
hen geblieben iſt, hat ſie ſich vor allem mit der Hauptfrage zu beſchäftigen,
as jedes der vier Evangelien, für ſich betrachtet, ſeiner ganzen Individualität
ch iſt, welche beſondere Tendenz es neben dem allgemeinen geſchichtlichen
weck verfolgt, und wie es von einem innern Mittelpunkt aus zu dieſer be-
mmten Form der evangeliſchen Geſchichte ſich geſtaltet hat. Iſt nun einmal
e Kritik dieſer Aufgabe ſich klarer bewußt worden, ſo kann ſie die Löſung
rſelben zunächſt nur an denjenigen unſerer vier Evangelien verſuchen, welche
ch durch ihre charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit am meiſten von den übrigen
nterſcheiden. Je mehr etwas in ſeinem ſpecifiſchen Unterſchied hervortritt,
ſto mehr reizt es nicht nur von ſelbſt, nach der Urſache einer ſolchen Er-
heinung zu fragen, ſondern bietet auch um ſo ſicherere Anhaltspunkte zu ſeiner
uffaſſung und Beurtheilung. Von dieſem Geſichtspunkt aus iſt in der gegen-
ärtigen Unterſuchung der Anfang mit dem johanneiſchen Evangelium gemacht
orden, und die kritiſchen Reſultate, wie ſie nun vor uns liegen, ſind, wie
glaube, klar und beſtimmt, und feſt und ſicher genug, um auf der gegebenen
rundlage fortzubauen. Je durchgreifender die Verſchiedenheit des vierten
vangeliums von den drei erſtern iſt, deſto gewiſſer iſt, daß man, ſolange
an nicht über dieſes Verhältniß ſich genauer verſtändigt hat, mit der kritiſchen
age über die Evangelien überhaupt auf kein beſtimmteres Reſultat wird
ommen können. Fragen wir nun aber, an welchem der drei andern Evan-
lien die von dieſem Geſichtspunkt aus begonnene Unterſuchung zunächſt
iter fortzuführen iſt, ſo kann es nur das Lucasevangelium ſeyn, das unſere
ufmerkſamkeit auf ſich zieht. Das Marcusevangelium hat in demſelben
erhältniß, in welchem es ſeinen Inhalt mit den beiden andern ſynoptiſchen

Evangelien theilt, um so weniger Eigenthümliches. Vor dem Matthäusevangelium aber hat das des Lucas nicht nur einen nicht unbedeutenden Theil seines Inhalts, sondern auch noch besonders seinen pauliniſchen Charakter voraus. Können wir daher bei einem der ſynoptiſchen Evangelien eine bestimmte Tendenz, aus welcher es in ſeinem Urſprung und Weſen zu begreifen iſt, vorausſetzen, ſo iſt es das Lucasevangelium.

Als ein durch ſeinen eigenthümlichen Charakter ſich beſonders auszeichnendes Evangelium hat man das des Lucas von jeher genommen, aber man iſt nur bei der einfachen Vorausſetzung der Thatſache ſtehen geblieben, ſein Verfaſſer Lucas ſey ein Pauliner geweſen, deſſen Paulinismus ſich in einzelnen Ausdrücken und Wendungen und beſonders auch in der Vorliebe zu erkennen gebe, mit welcher er einige von Matthäus übergangene Parabeln, wie die vom verlorenen Sohn und vom Phariſäer und Zöllner, in ſeine Evangelienſchrift aufgenommen habe. Tiefer drang zuerſt in den Gegenſtand der das Lucasevangelium betreffenden Frage die Abhandlung des Herausgebers der theologiſchen Jahrbücher ein: „Ueber den dogmatiſchen Charakter des dritten Evangeliums. Mit beſonderer Rückſicht auf ſein Verhältniß zur Apoſtelgeſchichte und zum Johannesevangelium“ *). Von dem für die Apoſtelgeſchichte feſtgeſtellten Geſichtspunkt aus ſuchte Zeller zu zeigen, daß das Evangelium mit jener nicht nur, wie ſchon die Sprache zeige, Einen Verfaſſer, ſondern auch Einen Zweck habe; wie dort die Geſchichte der jeruſalemiſchen Gemeinde und des Paulus, ſo ſey hier die Geſchichte Chriſti ſelbſt im Sinne der Vermittlung zwiſchen Judaismus und Paulinismus behandelt; Chriſtus ſey aufgefaßt und dargeſtellt als der jüdiſche Meſſias, deſſen weſentliche Beſtimmung aber darin liege, daß durch ihn das meſſianiſche Heil von den ungläubigen Juden auf die Gläubigen unter den Heiden übergehe. In dieſer Beziehung mache ſich zunächſt eine dem Judaismus zugekehrte Seite des Evangeliums bemerklich, die dem Judaismus gemachten Zugeſtändniſſe haben jedoch nur den Zweck, dafür von ihm als Gegengabe das weit bedeutendere, die Anerkennung des pauliniſchen Univerſalismus, zu verlangen. Als ein Mann der Vermittlung habe der Verfaſſer des Evangeliums auch den Paulinismus nicht ſtreng durchgeführt. Den pauliniſchen Univerſalismus zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, ſey ſoſehr der Zweck ſeiner Schrift, daß auch die Aufnahme einzelner unpauliniſcher und das Zurücktreten wichtiger pauliniſcher Elemente aus dieſer univerſaliſtiſchen Tendenz zu erklären ſey;

*) Theol. Jahrb. 1843. S. 59 f.

ſelbſt wenn er die dogmatiſchen Vorausſetzungen des Univerſalismus fallen laſſe, geſchehe dieß nur, um ſeine praktiſche Durchführung, die wirkliche Vereinigung von Juden und Heiden zu Einem Ganzen, die Bildung einer allgemeinen Kirche zu erleichtern. Dieſe allgemeine Anſicht vom Urſprung und Charakter des dritten Evangeliums iſt in der genannten Abhandlung an den charakteriſtiſchen Zügen des Evangeliums größtentheils ſo treffend nachgewieſen worden, daß dieſelbe, wenn ſie auch erſt näher modificirt und weiter ausgeführt werden muß, doch ſchon als eine ſichere Grundlage für die weiteren Unterſuchungen anzuſehen iſt. Auch Schwegler konnte daher nur auf dieſer Grundlage fortbauen, als er in ſeinen umfaſſenden Unterſuchungen über das nachapoſtoliſche Zeitalter dem Lucasevangelium ſeine Stelle unter den pauliniſch conciliatoriſchen Schriften anwies, und ſeine kritiſchen Ergebniſſe in dem Geſammturtheil zuſammenfaßte: das dritte Evangelium habe zum ſchriftſtelleriſchen Motiv die Abſicht einer Vermittlung zwiſchen jüdiſchem und pauliniſchem Chriſtenthum; ſeiner Grundanſchauung und ſeinem Grundcharakter nach pauliniſch ſuche es dabei doch, jener Tendenz getreu, das Pauliniſche überall an Judenchriſtliches anzuknüpfen, ebenſo aber auch umgekehrt das Judenchriſtliche in's Pauliniſche hinüberzuleiten *). Einen hievon ziemlich weit abliegenden Weg ſcheint zwar der ungenannte Verfaſſer der Schrift: „Die Evangelien, ihr Geiſt, ihre Verfaſſer und ihr Verhältniß zu einander. Ein Beitrag zur Löſung der kritiſchen Fragen über die Entſtehung derſelben“ (Leipz. 1845), einzuſchlagen; es wird ſich jedoch aus dem Folgenden ergeben, wie ſeine Unterſuchungen, welche ſchon darum hier alle Beachtung verdienen, weil ſie gleichfalls das Lucasevangelium zum Hauptgegenſtand ihres kritiſchen Intereſſes machen, ſobald ſie von ihrer Excentricität auf ihren wahren Mittelpunkt zurückgeführt werden, ſich von ſelbſt nur an die ſchon gewonnene Grundanſchauung anſchließen können.

In der Unterſuchung über das Lucasevangelium ſtößt man alsbald auf einen Punkt, welcher vor allem erledigt ſeyn muß, wenn man auf ein entſcheidendes Reſultat kommen will, das Verhältniß zum marcionitiſchen Evangelium. Schon Schwegler hat ſich veranlaßt geſehen, auf dieſe Frage zurückzugehen und die gewöhnliche Anſicht einer neuen Prüfung zu unterwerfen, welche ihm an der Hand der vorliegenden Urkunden und Ueberlieferungen die Ueberzeugung gab, daß es in keinem Fall eine Verſtümmelung unſers Lucas geweſen ſei. Dieſe durch Hahn und Olshauſen zur ſtehenden Vorausſetzung

*) Nachapoſt. Zeitalter Th. 2. S. 39 f.

gewordene Annahme, — urſprünglich nur eine unkritiſche Vorausſetzung von Irenäus und Tertullian auf dem Grunde von ebenfalls unkritiſchen und unhiſtoriſchen Vorausſetzungen — ermangle ſoſehr aller innerlichen Haltung, ſoſehr aller Durchführbarkeit, ſie verwickle ſich in ſolche Widerſprüche, Unklarheiten und Unzulänglichkeiten, daß man beim erſten Verſuche, die Eigenthümlichkeiten des marcionitiſchen Evangeliums daraus zu erklären, davon abzuſtehen ſich genöthigt ſehe *). Eben dieſe Anſicht, für welche Schwegler aus dem marcionitiſchen Evangelium eine Reihe ſehr augenſcheinlicher Beweiſe beigebracht hat, iſt neueſtens von Dr. A. Ritſchl in der ſehr beachtenswerthen Schrift: Das Evangelium Marcions und das kanoniſche Evangelium des Lucas (Tübingen 1846), in weiterem Umfange begründet und ausgeführt worden. Beide Gegner der bisherigen Anſicht haben das Verfahren Hahn's zur Begründung der Verſtümmelungshypotheſe als ein völlig principloſes nachgewieſen. Während aber Schwegler bei dem Mangel älterer und bei der theilweiſen Unbrauchbarkeit ſpäterer Quellen mit Beſtimmtheit nur ſo viel behaupten will, ein verſtümmelter Lucas ſey das Evangelium Marcions, wie es ſich auch ſonſt damit verhalten möge, in keinem Falle geweſen, ſondern, was hieraus unmittelbar folge, eine von unſerem dritten Evangelium unabhängige Evangelienſchrift, daß es aber geradezu Quelle und Grundlage des Lucas geweſen, näher, daß der Verfaſſer des dritten Evangeliums es katholiſirt und durch Beimiſchung judenchriſtlicher Stücke ein Gleichgewicht ſeiner Elemente herzuſtellen verſucht habe, im Intereſſe einer Vermittlung zwiſchen der pauliniſchen und petriniſchen Richtung — dieſe weitere Annahme, wenn auch im höchſten Grade für wahrſcheinlich, doch nicht für ſtreng erweislich halten will **), iſt dagegen gerade dieß, daß das marcionitiſche Evangelium als unabhängige Quellenſchrift nur der Grundſtamm unſers Lucas-Evangeliums ſeyn könne, der Hauptpunkt, welchen Ritſchl in's Auge faßt, um die Unterſuchung über das marcionitiſche Evangelium zu einem beſtimmteren Reſultat fortzuführen. Die Inkonſequenz der Methode, bemerkt er, welche der Hahn'ſchen Hypotheſe eigen ſey, begründe das Recht, ihr wiederum die Semler-Eichhorn'ſche Anſicht entgegenzuſetzen, daß das von Marcion gebrauchte Evangelium ein unabhängiges und älter als der kanoniſche Lucas geweſen ſey. Ob hiemit ſchon die andere Annahme Eichhorn's, daß nämlich das Evangelium Marcions eine Quellenſchrift des kanoniſchen Lucas geweſen ſey, zuſammenfallen dürfe, könne

*) Nachapoſt. Zeitalter Th. 1. S. 260 f.
**) A. a. O. S. 284.

nur aus der weitern genauern Unterſuchung ſich ergeben. Jedoch müſſen wir von der Möglichkeit auch der zweiten Eichhorn'ſchen Annahme ausgehen, da die Urſprünglichkeit der kürzern Schrift ſich nur dadurch werde nachweiſen laſſen, daß ſich an den ihr fehlenden Abſchnitten Spuren einer ſpätern Ueberarbeitung durch einen Zweiten vorfinden. Die Merkmale, wodurch ſich Ueberarbeitungen zu erkennen geben, ſeyen in den meiſten Fällen Verſtöße gegen den Zuſammenhang mit den Abſchnitten, zwiſchen welchen oder in welche Anderes, Fremdartiges eingeſchoben ſey, da ein Ueberarbeiter, welcher nicht das Ganze neu reproducire, ſondern nur geringe Veränderungen und Vermehrungen anbringe, der Gefahr kaum entgehen könne, den Zuſammenhang bisher gut geordneter Stücke zu zerreißen, oder einander widerſprechende Stücke neben einander zu ſtellen *). Auf dieſem Princip, welchem zufolge die Abſchnitte des Lucas, welche in Marcions Evangelium gefehlt haben, darauf angeſehen werden, ob ſie gut in den Zuſammenhang paſſen, oder ob ſie nicht vielmehr das Gepräge an ſich tragen, von einem zweiten Ueberarbeiter herzurühren, beruht die Unterſuchung Ritſchl's, und den Hauptbeſtandtheil derſelben bildet demnach die Erörterung derjenigen Abſchnitte, in welchen ſich die Spuren eines ſolchen Mangels an Zuſammenhang nachweiſen laſſen.

Hiemit iſt kurz der neueſte Stand der Unterſuchungen über das marcionitiſche Evangelium bezeichnet. Je ſchärfer die Frage beſtimmt iſt, eine um ſo nähere Beziehung hat ſie auf das Lucasevangelium, und es iſt klar, daß über den ſchriftſtelleriſchen Charakter dieſes Evangeliums kein ſicheres Urtheil gefällt werden kann, ehe man darüber im Reinen iſt, ob nicht auf dem Grunde des marcionitiſchen Evangeliums in unſerem kanoniſchen Lucas zwei weſentlich verſchiedene Beſtandtheile zu unterſcheiden ſind.

I. Das marcionitiſche Evangelium **).

Wir verſetzen uns unmittelbar in den Mittelpunkt der Ritſchl'ſchen Unterſuchung, wenn wir ſogleich nach den Beweiſen für die Behauptung fragen, daß die Stellen unſeres Lucasevangeliums, welche durch Marcion eine Verſtümmelung erlitten haben ſollen, auffallende Spuren von Zuſammenhangsloſigkeit an ſich tragen, zum deutlichen Beweis, daß hier nicht ſowohl etwas Urſprüngliches hinweggekommen, als vielmehr etwas Fremdartiges hineingeſetzt worden, durch deſſen Entfernung der urſprüngliche Zuſammenhang wie-

*) Ritſchl a. a. O. S. 55 f.

**) Die Hauptquellen für das Folgende ſind Tertullian im vierten Buch gegen Marcion und Epiphanius Haer. XLII.

der hergestellt wird. Ritschl hat sich nicht nur in diesem Theile seiner Abhandlung, in welchem er hauptsächlich als Gegner der Hahn'schen Ansicht auftritt, als einen sehr gewandten und scharfsinnigen Kritiker gezeigt, sondern auch den Beweis seiner Behauptung im Ganzen auf eine befriedigende Weise geführt; die Natur der Sache aber bringt es mit sich, daß unter den von ihm behandelten Stellen ein ziemlich großer Unterschied ist. Bei Manchen wird allerdings der Zusammenhang durch Weglassung der Worte, welche nach der ausdrücklichen Angabe der Kirchenväter bei Marcion gefehlt haben, klarer und natürlicher, bei andern aber ist dieß nicht in dem gleichen Grade der Fall, und ebenso gibt es auch solche, bei welchen der Zusammenhang zwar durch Weglassung zu gewinnen scheint, dagegen aber der überhaupt diese Untersuchung sosehr erschwerende Umstand eintritt, daß man nicht mit Sicherheit weiß, wie Marcion's Text lautete, und nur aus dem Stillschweigen Tertullians auf eine Lücke in demselben schließt. Indeß, wenn es auch nur einige Stellen gibt, welche ein sehr sprechendes Zeugniß für die Wahrheit der aufgestellten Behauptung geben, so erhält man schon dadurch einen festen Punkt, von welchem aus man auf dem Wege der Induktion weiter gehen kann.

Ob es also solche Stellen gibt, muß zuerst gefragt werden. Gleich die erste Stelle, an welcher nach der einen eigenen Abschnitt für sich bildenden Kindheits-, Tauf- und Versuchungsgeschichte eine Differenz zwischen dem marcionitischen Text und dem unsrigen sich herausstellt, 4, 16 — 37., scheint sehr zur Bestätigung der Idee Ritschl's zu dienen. Marcions Evangelium begann mit 4, 31 — 37., darauf folgte dann erst 16 f. Werden diese beiden Abschnitte 4, 31 — 37. und 4, 16 f. so umgestellt, und eben dadurch in ihr ursprüngliches Verhältniß zurückgestellt, so hebt sich dadurch von selbst die Schwierigkeit, daß V. 23. von *γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ* die Rede ist, ehe noch nach unserem Text etwas in Kapernaum geschehen ist. Sind die *γενόμενα εἰς Καπερναοὺμ* zum Besten der Bewohner Kapernaums geschehene Heilungswunder, so paßt ja dieß ganz auf die V. 33 erzählte Begebenheit, aber ebendeßwegen sollte die Erzählung derselben nicht nachfolgen, sondern vorangehen. Für unpassend hält man ferner den Ausspruch, daß kein Prophet in seinem Vaterlande willkommen sey, V. 24., und Ritschl weist das Unpassende desselben an dieser Stelle noch bestimmter nach. Darf man nun annehmen, daß sowohl dieser Ausspruch als das unmittelbar darauf Folgende bis V. 27 ursprünglich gefehlt habe, so scheint sich auch dadurch ein weit besserer Zusammenhang herzustellen. Nur kann, wie sich von selbst ver-

ſteht, der beſſere Zuſammenhang erſt dann als entſcheidendes Moment gelten, wenn man abgeſehen davon zu der Annahme berechtigt iſt, die den Zuſammenhang erſchwerenden Worte haben in Marcion's Text gefehlt. Dieſe Annahme ſtützt ſich aber hier nur darauf, daß Tertullian mit ſeiner Bemerkung: merito *unius* proverbii ejectus refertur, das auf V. 23 Folgende auszuſchließen ſcheint. Es iſt jedoch, wenn auch wahrſcheinlich, nur ein Schluß, und wenn Ritſchl bemerkt, der Entſchluß Jeſu, der in der Anführung des Beiſpiels des Elias angedeutet ſey, die Juden zu verlaſſen und ſich den Heiden zu widmen, ſey durch den von dem Concipienten nun einmal vorausgeſetzten Widerſtand der einzigen Nazarethaner nichts weniger als gerechtfertigt, ſo kann man dagegen ſagen, auch die Erbitterung und die Gewaltthat der Nazarethaner ſey nicht gehörig motivirt, wenn Jeſus nichts weiter ſagte, als was wir V. 23 leſen.

Es muß daher mit Recht an den kritiſchen Kanon Ritſchl's die Forderung gemacht werden, daß er ſich vor allem an ſolchen Stellen erprobt, über deren Nichtvorhandenſeyn in Marcion's Text wir ein beſtimmtes Zeugniß haben. Eine ſolche Stelle iſt, 11, 29 — 32., wo Epiphanius die Worte V. 29 *εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τῷ προφήτῃ* bis *πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε* beſtimmt als fehlend bezeichnet. Hier, glaubt Ritſchl, ſtelle ſich in Marcion's Text ohne V. 29 — 32 folgender guter Zuſammenhang dar: Nachdem Jeſus die Zeichenforderung des Volks abgewieſen, mache er ſich ſelbſt den Einwurf, daß er, wenn er wirkſam ſeyn und ein Licht anzünden wolle, ſich nicht verbergen dürfe, ſondern offen auftreten müſſe. Hiedurch werde er veranlaßt, den wahren Zweck ſeiner Thätigkeit V. 35 auszuſprechen, indem er zugleich zu dieſer Bezeichnung ſeiner das Innere betreffenden Wirkſamkeit durch denſelben Ausdruck *λύχνος* überleite, der vorher mehr im Sinne einer äußern Wunderwirkung genommen ſey. Man muß geſtehen, wenn die Worte V. 33 f. *οὐδεὶς* (*δὲ* muß dann fehlen) *λύχνον ἅψας* u. ſ. w. mit dem Vorhergehenden in Verbindung gebracht werden ſollen, ſchließen ſie ſich in dem angegebenen Sinne beſſer an *σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ* an, als an das weiter Folgende V. 30 — 32. Wir ſehen aber auch aus dieſer Stelle, wie ſchwierig es iſt, den Zuſammenhang zum Kriterium des Urſprünglichen und Eingeſchobenen bei einer Schrift zu machen, in welcher, wie dieß ganz beſonders bei dem Lucasevangelium der Fall iſt, ſo Vieles, aus ſeinem urſprünglichen Zuſammenhang herausgeriſſen, in eine blos zufällige Verbindung gebracht iſt. Der Zuſammenhang zwiſchen der Verweigerung des Zeichens und der bild-

lichen Rede vom λύχνος bleibt immer ein sehr unsicherer, und es ist kaum zu glauben, daß überhaupt beides ursprünglich in einem engeren Zusammenhang mit einander stand. Muß man den Zusammenhang erst so künstlich suchen, so macht es keinen so großen Unterschied aus, ob auch noch eine Stelle, wie die V. 30—32 folgende, dazwischensteht. Weit mehr als der Zusammenhang spricht daher für die Wahrscheinlichkeit, daß sie nicht erst von Marcion ausgestoßen worden ist, sondern ursprünglich nicht in dem Texte stand, daß sie überhaupt ganz das Aussehen einer Interpolation hat, zu welcher die Parallelstelle bei Matthäus leicht die Veranlassung geben konnte.

Derselbe Fall ist bei einer andern Stelle desselben Kap. Nach des Epiphanius ausdrücklicher Angabe fehlten bei Marcion Kap. 11. die V. 49—51. Ritschl sieht auch diese Stelle vor allem auf ihren Zusammenhang an, und bemerkt in dieser Beziehung: Bei Lucas werde V. 48 anders als bei Matthäus in der Parallelstelle 23, 34 f. schon das Bauen der Prophetengräber selbst direkt als Schuld der Pharisäer angesehen, ohne daß die Absicht erwähnt würde, welche die Pharisäer dabei doch hatten, die Verbrechen ihrer Väter zu sühnen. Jene Fassung des Gedankens bei Lucas sey also in Vergleich mit Matthäus entschieden hart. Doch sey es möglich, einen gewissen Zusammenhang in den Versen zu finden. Dagegen sey es äußerst schwierig, einen Zusammenhang zwischen V. 48 und dem folgenden Abschnitt herzustellen. Aus dem von den Pharisäern erklärten Wohlgefallen an den Thaten ihrer Väter soll folgen, daß die σοφία θεοῦ gesagt habe: ἀποστελῶ u. s. w. Wie hart sey es aber, daß aus dem so künstlich vermittelten Vorwurf des Wohlgefallens an alten Verbrechen die Vorhersagung neuer folgen solle. Mir erscheint die Stelle etwas anders, und ich kann, was V. 48 betrifft, keinen so großen Unterschied zwischen Lucas und Matthäus finden. Auch bei Matthäus ist ja der Sinn der Stelle: durch alles, was die Pharisäer an den Gräbern der Propheten thun, verewigen sie nur das Andenken an die an ihren Vätern haftende Schuld, sie stellen sich dadurch selbst als die Söhne der Prophetenmörder dar, auf welchen dieselbe Schuld liege, wie auf ihren Vätern, alles also, was sie äußerlich thun, setze nur um so mehr den zu ihrem Wesen gehörenden Widerspruch des Aeußern und Innern in's Licht. Eben dieß ist auch der Sinn bei Lucas V. 47 u. 48. Wenn es nun bei Lucas weiter heißt: διὰ τοῦτο καὶ u. s. w., so ist zwar der Zusammenhang nicht weiter explicirt, aber wenn wir auch διὰ τοῦτο in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen: deßwegen, d. h. weil es nun einmal so ist, daß ihr durch euer eigenes

Thun nur an eure Schuld mahnt, selbst von der Schuld zeuget, die von euren Vätern her, den Prophetenmördern, auf euch liegt, so sagt in eben dieser Beziehung (διὰ τοῦτο) die Weisheit Gottes, an den Propheten und Aposteln, die zu euch geschickt werden, werden sich die Verbrechen eurer Väter wiederholen, und das Maaß der von Anfang an auf euch liegenden Schuld wird voll werden, — so ist hierin wenigstens keine solche Härte und kein solcher Mangel an Zusammenhang, daß man aus dem Nichtvorhandenseyn der Stelle bei Marcion schließen müßte, sie habe ursprünglich gar nicht in diesem Zusammenhang stehen können. Vielmehr gibt sich die Stelle, wenn wir alles zusammennehmen, die durch διὰ τοῦτο in jedem Falle sehr äußerlich gemachte Anknüpfung, den Inhalt der Stelle, in welcher nur weiter ausgeführt wird, was zuvor schon für den Zweck dieser gehäuften ἰδοὺ energisch genug gesagt ist, das Verhältniß zu Matthäus, und besonders auch noch die eigene Erwähnung der σοφία θεοῦ, unter welcher, wie Ritschl richtig bemerkt, nur Jesus verstanden werden kann (so daß demnach diese Jesu in den Mund gelegten Worte eigentlich eine auf seinen Ausspruch bei Matthäus hinweisende Citationsformel sind), deutlich genug als eine Interpolation zu erkennen, welche den Zusammenhang zwar nicht unmöglich macht, aber für denselben auch sehr leicht entbehrlich ist.

Anders verhält es sich dagegen bei der Stelle 12, 6. 7., wo gewiß erst durch Weglassung der beiden bei Marcion fehlenden Verse (bei der Zusammengehörigkeit der beiden Verse kann das Zeugniß des Epiphanius, daß V. 6 gefehlt habe, für beide auch von Tertullian verschwiegene Verse gelten) der natürliche, ursprüngliche Zusammenhang hergestellt wird. Es ist durchaus nicht klar, wie das, was V. 6 u. 7 über die Sperlinge und Haare gesagt wird, zur Motivirung der Furcht vor Gott dienen soll, man kann daher diese Verse nur als ein nicht blos entbehrliches, sondern sogar den Zusammenhang störendes Einschiebsel ansehen. Nicht mit demselben Grunde behauptet Ritschl dieß auch von V. 33. 34 desselben Kapitels, da man nicht nöthig hat, bei den in dieser ganzen Stelle gegebenen Ermahnungen einen so strengen Zusammenhang anzunehmen (V. 35 muß ja nicht gerade auf das Vorhergehende bezogen werden, es kann auch eine neue Gedankenreihe beginnen), und überdieß nur aus dem Stillschweigen Tertullian's auf das Fehlen dieser Verse bei Marcion geschlossen wird.

Eine der bemerkenswertheren Stellen ist 13, 28., wo Marcion, wie Epiphanius und Tertullian bezeugen, nicht nur statt: ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσ. s. w. las: ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ βασι-

λείᾳ τῷ θεῷ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω, sondern auch den ganzen folgenden Abſchnitt bis zum Ende des Kapitels in ſeinem Texte nicht hatte. Mit Recht macht hier Ritſchl für Marcions Lesart den beſſern Zuſammenhang geltend. Nach dem Gang und der Anlage der ganzen Rede ſtehen ſchon als die Wenigen, welche durch die enge Pforte gelangen, den ἐργάται τῆς ἀδικίας paſſender als Abraham, Iſaak u. ſ. w. die πάντες δίκαιοι gegenüber, noch fremder aber iſt dem Charakter der Rede der im gewöhnlichen Text folgende Gegenſatz der verſtoßenen Juden, und der ſtatt derſelben in das göttliche Reich eintretenden Heiden. Da nun das Folgende V. 31—35 ſich von ſelbſt als eine nicht am beſten Orte gemachte Interpolation zu erkennen gibt, ſo kann man auch das Vorhergehende nur für eine dem Zuſammenhang unangemeſſene Zuſammenarbeitung der Stelle Matth. 8, 11. 12 mit dem urſprünglichen, dem Marcion vorliegenden Texte halten. Noch entſchiedener iſt der Zuſammenhang für den marcionitiſchen Text 16, 16—18. Die Erklärer verzweifeln hier ganz an der Möglichkeit der Nachweiſung eines Zuſammenhangs. Lieſt man mit Marcion (wie aus Tertullian zu ſehen iſt) ſtatt τῷ νόμῳ, wie es in unſerem Texte V. 17 heißt: τῶν λόγων μου, ſo iſt „der wohlgeordnete Sinn der Stelle, daß das Geſetz ſein Ende gefunden habe, aber die Worte des Herrn ewige Geltung haben, als deren Probe eben die neue Beſtimmung über die Unauflöslichkeit der Ehe angeführt wird.“ Man könnte nur an dem Ausdruck τῶν λόγων μὲ κεραία noch Anſtoß nehmen, da der Ausdruck κεραία zwar für das geſchriebene Geſetz ganz paſſend iſt, nicht aber ebenſo für die λόγοι Jeſu, welche in dem Sinne, in welchem ſie hier genommen werden müſſen, doch nicht wohl in der Form des geſchriebenen Buchſtabens gedacht werden konnten. Es hängt dieß aber damit zuſammen, daß überhaupt der Verfaſſer des dritten Evangeliums, in der Form, in welcher es dem Marcion vorlag, dem νόμος den λόγος θεοῦ, oder die λόγοι des Herrn ſubſtituirte. Wurden ſo die Worte des Herrn ganz an die Stelle des Geſetzes geſetzt, ſo konnte auch gar wohl ihre unvergängliche Dauer mit dem ſonſt vom Geſetze gebrauchten Ausdruck bezeichnet werden, und es kann uns demnach auch dieß nicht abhalten, die Urſprünglichkeit der marcionitiſchen Lesart in dieſer Stelle anzuerkennen.

Nicht minder bewährt ſich die Richtigkeit des von Ritſchl aufgeſtellten Geſichtspunkts an zwei andern Stellen, welche hier hervorgehoben zu werden verdienen, 20, 19. und 21, 17 f. In der erſtern Stelle muß die ungeſchickte Stellung des letzten Satzes ἔγνωσαν γὰρ u. ſ. w. auffallen. Es ſoll der

Grund angegeben werden, warum die Hoheprieſter und Schriftgelehrten Jeſu nachgeſtellt haben. Der Satz bezieht ſich daher nur auf die Worte: καὶ ἐζήτησαν u. ſ. w., nicht aber auf die unmittelbar vorangehenden καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαὸν, und es kann daher nur ſtörend für den Zuſammenhang ſeyn, daß dieſer letztere Satz zwiſchen den beiden andern ſteht. Da nun Marcions Text, wie wir aus Epiphanius ſehen, die Parabel von den rebelliſchen Weingärtnern gar nicht hatte, ſo ſchloßen ſich bei ihm die Worte: καὶ ἐζήτησαν — τὸν λαὸν ganz paſſend an V. 8 an, und es iſt klar, daß der Ueberarbeiter jenen Zuſatz, welchem er keine andere Stelle zu geben wußte, als am Schluſſe, nur mit Rückſicht auf die eingeſchobene Parabel machte, welche ihm dieſe Bemerkung noch zu erfordern ſchien, da Jeſus die Hoheprieſter und Schriftgelehrten in der Parabel nur auf verdeckte Weiſe angriff. Auch in der zweiten Stelle 21, 17 f. ſtellt ſich der Zuſammenhang ſogleich her, ſobald man V. 18, welchen Marcion gleichfalls nach Epiphanius nicht las, aus dem Texte herausnimmt, in welchem er, wie Ritſchl richtig bemerkt, ohne vernünftigen Zuſammenhang mit ſeiner Umgebung iſt, indem er ja den vorangehenden Worten V 16 und 17 geradezu widerſpricht. Dieſe beiden Stellen wären demnach, auf den Zuſammenhang, in welchem ſie in unſerem Texte ſtehen, angeſehen, ſchlagende Beweiſe für die Urſprünglichkeit des marcionitiſchen Textes.

Anders möchte dagegen wieder über zwei andere Stellen zu urtheilen ſeyn, welche nach Ritſchl in dieſelbe Kategorie gehören ſollen 19, 9 u. 20, 37. 38. In der erſtern Stelle nimmt Ritſchl mit Hahn an, die Worte: καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστι, haben bei Marcion gefehlt, und argumentirt gegen ſie ſcharfſinnig ſo: der υἱὸς Ἀβραάμ ſey eine dogmatiſche Kategorie der pauliniſchen Dialektik (Röm. 4, 26), welche wir bei Jeſus nicht vorausſetzen dürfen, welcher nach dem einfachen Grundſatze V. 10 ἦλθεν ὁ υἱὸς — τὸ ἀπολωλὸς handle. Dieſer Grundſatz ſchließe die Rechtfertigung Jeſu durch die Worte: καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστι, nicht nur aus, ſondern widerſpreche denſelben ſogar deutlich. Denn ſey Zacchäus ein Sohn Abrahams, ſo ſey er es durch den Glauben im pauliniſchen Sinn. Dann ſey er aber auch nicht mehr ἀπολωλώς, und dennoch ſollte ihn Jeſus mit den unmittelbar folgenden Worten ſo bezeichnen? Schon mit dem Letztern möchte zu Viel geſagt ſeyn, da die ſubjektive Vermittlung zwiſchen dem Verlorenen und Gefundenen doch nur der Glaube ſeyn kann, aber auch die Richtigkeit der Argumentation ſelbſt iſt nicht zuzugeben. Denn geſetzt auch, der υἱὸς Ἀβραάμ laſſe die pauliniſche Dialektik nicht verkennen, warum ſollen wir denn dieſelbe nicht auch

ſchon bei dem pauliniſchen Verfaſſer des marcionitiſchen Evangeliums vorausſetzen dürfen? Aber es iſt ja auch 13, 16 in einem, keinen Zweifel zulaſſenden Abſchnitt in demſelben Sinne, wie hier von einem Sohne Abrahams, von einer Tochter Abrahams die Rede. Es kommt dieß um ſo mehr in Betracht, da man überdieß nur aus dem Schweigen Tertullian's auf das Fehlen jener Worte bei Marcion ſchließt. Aus demſelben Grunde kann man auch, was die zweite Stelle betrifft, das Zeugniß des Epiphanius, daß Marcion Kap. 20 die Verſe 37. 38 nicht geleſen habe, nicht dadurch verſtärken, daß der Satz: *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσι*, deſſen logiſche Stellung Ritſchl mit nicht ſehr ſtichhaltigen Subtilitäten beſtreitet, durch ſeine Aehnlichkeit mit pauliniſchen Sentenzen denſelben Ueberarbeiter verrathe, von welchem der Satz 19, 9 herrühre. Man könnte nur etwa bei der Gleichartigkeit der beiden Sätze, da der zweite in jedem Fall dem Ueberarbeiter angehört, um ſo wahrſcheinlicher finden, daß auch der erſte von derſelben Hand herrührt. Doch möchte auch dieſer Schluß nicht ſicher genug ſeyn.

Die bisherige Erörterung betrifft die erſte Hauptklaſſe der Stellen, aus welchen auf das Verhältniß des marcionitiſchen Evangeliums zu unſerem kanoniſchen Lucas zu ſchließen iſt. Es ſind durchaus Stellen, welche den Charakter von Interpolationen an ſich tragen, und mehrere derſelben ſcheinen dem Zuſammenhang, in welchem ſie ſtehen, ſo fremdartig zu ſeyn, daß man kaum annehmen kann, ſie haben ſchon urſprünglich zu demſelben gehört. Iſt mit Recht vorauszuſetzen, daß von zwei Texten derjenige, welcher den natürlicheren, einfacheren, logiſch geordneteren Zuſammenhang darbietet, und nichts enthält, was in den Gedankengang ſtörend eingreift, der urſprüngliche iſt, ſo muß man ſich ohne Zweifel ſchon auf dem Grunde der vorliegenden Data für die Urſprünglichkeit des marcionitiſchen Textes in ſeinem Verhältniß zu dem des kanoniſchen Lucas entſcheiden. Da Marcion, wie Ritſchl gegen Hahn durchaus ſehr befriedigend gezeigt hat, nicht aus dogmatiſchen, in ſeinem Syſtem liegenden Gründen ſolche Veränderungen, wie hier geſchehen ſeyn müßten, vorgenommen haben kann, ſo kann ſein Text nur der von ihm ſchon vorgefundene ſeyn, und alle Differenzen zwiſchen ſeinem Text und dem unſrigen können nur als Interpolationen einer ſpätern Hand angeſehen werden. Aber könnte nicht Marcion, wenn auch nicht in Gemäßheit ſeines Syſtems, doch aus denſelben kritiſchen Gründen, welche uns beſtimmen, ſeinen Text für den urſprünglichen zu halten, aus unſerem ſchon vorgefundenen kanoniſchen Lucas die Stellen ausgeſtoßen haben, durch welche ſich ſein Text von dem unſrigen unterſchied? Hie-

mit würden wir nur unsere jetzige Kritik in die alte, ihr noch ganz fremde Zeit verlegen, und doch wieder darauf zurückkommen müssen, daß der von Marcion kritisch wiederhergestellte Text auch wirklich der ursprüngliche ist.

Je bedeutender die Zahl und der Umfang der bei Marcion fehlenden Abschnitte ist, und je weniger in ihrer Beschaffenheit selbst ein befriedigender Grund ihrer erst durch Marcion geschehenen Auslassung sich nachweisen läßt, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit, daß wir hier zwei verschiedene Recensionen eines und desselben Textes vor uns haben, deren Daseyn sich nur daraus erklären läßt, daß der ursprüngliche Text durch hinzugekommene Zusätze zu seinem jetzigen Umfang sich erst erweitert hat. Die zweite Hauptklasse von Stellen, aus welchen auf das wahre Verhältniß des marcionitischen Evangeliums zu unserem kanonischen zu schließen ist, bilden daher diejenigen, in welchen die Differenz größere Stücke betrifft, welche für sich ein kleineres Ganzes ausmachen. Läßt sich zum wenigsten auch nur so viel darthun, daß sie ebensogut erst durch einen spätern Ueberarbeiter hinzugekommen, als durch Marcion hinweggekommen sind, so fügen sie sich von selbst als Interpolationen unter die Einheit desselben Gesichtspunkts, unter welchen die Stellen der ersten Klasse gestellt werden müssen. Es gehören hieher folgende längere Abschnitte: 1) die Kindheits-, Tauf- und Versuchungsgeschichte Kap. 1—4, 15.; 2) die drei Parabeln, die der Erzählung von den durch Pilatus getödteten Galiläern angehängte Parabel vom Feigenbaum 13, 1—9., die vom verlorenen Sohn 15, 11—32., die von den rebellischen Weingärtnern 20, 9—18.; 3) die Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem 19, 29—46.

Der erste dieser bei Marcion fehlenden Abschnitte ist der scheinbarste Beweis für die gewöhnliche Verstümmelungshypothese. Wie nahe liegt hier, der Behauptung der Kirchenväter Glauben zu schenken, daß Marcion diesen Abschnitt wegen seines so sichtbar judaisirenden Charakters und seiner Unvereinbarkeit mit seiner Christologie weggelassen habe! Es ist zu bedauern, daß Ritschl diesen Abschnitt, auf welchen er erst am Schlusse seiner Abhandlung (S. 292) zu reden kommt, nicht genauer berücksichtigt hat, was um so mehr hätte geschehen sollen, da er mit dem von ihm aufgestellten kritischen Kanon in eine gewisse Collision zu kommen scheint. Ist der Mangel an Zusammenhang ein Hauptkriterium zur Entscheidung der Frage, ob eine Stelle für ursprünglich zu halten ist, oder nicht, so scheint ja dieser Kanon hier gegen ihn selbst gekehrt werden zu können, und man kann ihm die Argumentation entgegenhalten, wie läßt sich denken, daß ein Evangelium einen so abgerissenen Anfang

gehabt habe, wie dieß bei dem marcionitiſchen der Fall war? Begann das Evangelium nach der einſtimmigen Angabe mit den Worten: *Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Τιβερίῳ* (*Καίσαρος*, oder *τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος*) *κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς Καπερναοὺμ* *), *πόλιν τῆς Γαλιλαίας*, wie ſollen wir dieſes *κατῆλθεν* verſtehen? In unſerem Evangelium hat es ſeinen ganz natürlichen Sinn, da ihn der Evangeliſt vor dieſem Hinabkommen nach Kapernaum 4, 31 zuvor ſchon in Galiläa auftreten läßt, wie auffallend iſt es aber, die ganze erſte Erſcheinung und Wirkſamkeit Jeſu mit einem *κατῆλθεν εἰς Καπερναοὺμ* bezeichnet zu ſehen? Für Marcion hob ſich freilich dieſe Schwierigkeit dadurch, daß er Chriſtus unmittelbar vom Himmel herabkommen ließ, aber ſollen wir dieſelbe Vorſtellung auch bei dem Verfaſſer des Evangeliums vorausſetzen, wenn ihm nicht erſt Marcion dieſen Anfang gab, ſondern es mit demſelben ſchon vorfand? Dieß läßt ſich doch wohl kaum annehmen, es bleibt daher nur übrig, jenes *κατῆλθεν* in ſeinem gewöhnlichen Sinne davon zu verſtehen, daß er von einem andern Orte Galiläa's aus nach Kapernaum hinabkam. Aber auch ſo bleibt dieſer abgeriſſene Anfang ſo räthſelhaft, daß man, wie es ſcheint, nur in Erwägung der Unvollſtändigkeit der vor uns liegenden Data darüber hinweggehen kann. Nicht ohne Grund möchte ſich jedoch ſagen laſſen, daß ſchon der Verfaſſer des Evangeliums die Abſicht hatte, Jeſum gleich anfangs ganz mit dem unmittelbaren Eindruck der Göttlichkeit ſeiner Erſcheinung auftreten zu laſſen. Indem er überhaupt die Erſcheinung und Wirkſamkeit Jeſu aus dem Geſichtspunkt ihrer univerſellen, über das Judenthum hinausſtrebenden Beſtimmung auffaßte, überſprang er alles, was die Tradition ſeinem erſten wundervollen Auftreten in Kapernaum vorangehen ließ, und ließ ihn plötzlich dahin hinabgehen, wohin er freilich nur von einem andern Orte aus kommen konnte, deſſen Erwähnung aber der ſich und die Leſer in mediam rem verſetzende Verfaſſer des Evangeliums ſo wenig als das Uebrige, von ihm Uebergangene, und nur durch den *υἱὸς Ἰωσὴφ* 4, 22 Angedeutete, für nöthig erachtete. Um ihn ſogleich in ſeiner ganzen Größe und Göttlichkeit erſcheinen zu laſſen, wird ihm, mit Ausnahme der gleichfalls nicht

*) Hahn lieſt: *ὁ θεὸς κατῆλθεν*, wofür man ſich allerdings namentlich auf Tertullian berufen kann (wenn auch nicht auf 4, 7. zu Anfang, wo ſtatt eum zu leſen Deum willkürlich iſt, doch auf das Nachfolgende: indignum, ut — Christus Dei descensus de coelo sui non invenerit annunciatorem), allein daß es wirklich urſprünglich ſo geheißen habe, wird nirgends ausdrücklich geſagt, und man iſt daher zu dieſer Annahme nicht genöthigt.

jüdischen, sondern allgemein weltgeschichtlichen Zeitbestimmung, die nähere geschichtliche Motivirung ganz unwesentlich; es ist daher in dieser Beziehung nicht zu übersehen, mit welchen prägnanten Zügen der Göttlichkeit seiner Erscheinung er ihn sogleich auftreten läßt, nicht blos in Kapernaum, wo er ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει den Geistern gebietet, sondern auch in Nazareth, wo er, ungeachtet der ihm drohenden Gefahr, διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο (V. 30), was in einem solchen Zusammenhang nur von einem wundervollen Entschwinden verstanden werden kann. Läßt sich auf diese Weise der Anfang des Evangeliums, wie er nach Marcion lautete, als ein ursprünglicher, nicht erst von Marcion ihm gegebener rechtfertigen, so kann der Inhalt der ersten Kapitel selbst keinen besondern Grund zur Empfehlung der Verstümmelungshypothese darbieten. Mit demselben Rechte, mit welchem man behauptet, Marcion habe vermöge seiner Ansicht ein besonderes Interesse gehabt, diese Kapitel zu beseitigen, kann man dagegen behaupten, ein späterer Ueberarbeiter habe von seinem Standpunkte aus das entgegengesetzte Interesse gehabt, diese Kapitel aufzunehmen, und sie als Anfang des Evangeliums voranzustellen.

Was die genannten Parabeln betrifft, so läßt sich von keiner derselben behaupten, Marcion habe an ihrem Inhalt so großen Anstoß nehmen müssen, daß er sich des Widerspruchs, in welchen sie mit seiner Ansicht kamen, nicht anders als durch gewaltsame Ausstoßung habe entledigen können. Die Parabel vom Feigenbaum durfte ja Marcion nur auf die Juden beziehen, so entsprach sie ganz seiner antijudaistischen Tendenz. Die Parabel von den Weingärtnern hätte er allerdings, wie Hahn bemerkt, nicht dulden können, weil er keine frühern Offenbarungen Gottes, die Propheten nicht als Gesandte Gottes und als Vorläufer Christi anerkannte, aber mußte er denn, wenn er auch unter dem Sohn der Parabel Christus verstund, allen Zügen derselben eine so specielle, auf das A. T. sich beziehende Deutung geben? Am wenigsten aber läßt sich denken, was ihn mit der Parabel vom verlorenen Sohne so unzufrieden hätte machen sollen, und die Vertheidiger der Verstümmelungshypothese haben sich vergebliche Mühe gegeben, das so bemerkenswerthe Fehlen dieser Parabel von ihrem Standpunkt aus zu erklären.

Daß endlich Marcion nicht durch Gründe, wie die von Hahn angenommenen sind, bestimmt werden konnte, die Geschichte des Einzugs wegzulassen, ist von Ritschl mit Recht bemerkt worden. Hat er also diesen Abschnitt nicht gehabt, so ist dieß einfach daraus zu erklären, daß er von Anfang an in seinem Evangelium fehlte, und erst der spätere Ueberarbeiter sich veranlaßt sah, diese

Lücke auszufüllen. Es kommt aber bei dieſem Abſchnitt auch noch Anderes in Betracht, was uns wohl berechtigen dürfte, ihn unter den Geſichtspunkt der zuerſt erörterten Stellen zu bringen. Ritſchl bemerkt treffend (S. 108), es laſſe ſich wahrſcheinlich machen, daß Marcion dieſen Abſchnitt deßwegen nicht gekannt habe, weil er in die Anlage der Erzählung nicht paſſe. Der Einzug in Jeruſalem zeige deutlich die Abſicht Jeſu, als König der Juden aufzutreten, um das erwartete Reich zu eröffnen. Dieſer Darſtellung widerſpreche aber V. 11 ausdrücklich. Er ſage aus, daß Jeſus die allerdings unter ſeinen Jüngern bei der Annäherung an Jeruſalem entſtehende Meinung, jetzt werde die Gründung des göttlichen Reichs vor ſich gehen, als falſch angeſehen, und durch die nun folgende Parabel zu unterdrücken und zu widerlegen geſucht habe. Ueber die Parabel ſelbſt ſtimmt Ritſchl der Anſicht Strauß's bei, daß ſich durch Ausſcheidung der VV. 12. 14. 15. 27 zwei unabhängige Parabeln herſtellen laſſen, nur meint er, es ſey wohl anzunehmen, daß ſie ohne Schuld des Evangeliſten gemiſcht worden ſeyen, will dann aber auch wieder nicht überſehen, daß dieſe Parabel in ihrem Zuſammenhang ſehr tendenziös ſey, obgleich nur ein Umſtand in derſelben geeignet ſey, dieſe Tendenz auszudrücken. Sie ſoll nämlich die Meinung widerlegen, als ob ſogleich in Jeruſalem das göttliche Reich eintreten werde. Hiezu diene aber in der ganzen Parabel nur der Zug: ἄνθρωπος εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν, denn von den weiteren Momenten werde keine Anwendung gemacht auf die Miſſion der Jünger und die Verheißung der endlichen Wiederkunft zum Gericht, wie bei Matthäus, welcher die einfache Parabel in die eſchatologiſche Rede einreihe (S. 268). So weit gibt Ritſchl richtig die zu einer kritiſchen Combination erforderlichen Data, er hätte nun aber auch die Combination ſelbſt vollziehen ſollen. Nachdem der Evangeliſt die durch die Nähe Jeruſalems angeregte Erwartung der alsbaldigen Erſcheinung des göttlichen Reichs für irrig erklärt hatte (V. 11), konnte er gewiß nicht eine Schilderung des Einzugs Jeſu in Jeruſalem folgen laſſen, welche die augenſcheinlichſte Beſtätigung jener Meinung gab. Die Parabel kann alſo nur den Zweck ihrer Widerlegung haben. Warum wählte er aber hiezu gerade dieſe Parabel? Sie eignete ſich ſchon deßwegen dazu, weil ſie auch bei Matthäus (25, 14 f.) eine eſchatologiſche Beziehung hat. Vergleicht man nun aber die Darſtellung des Lucas mit der des Matthäus, ſo iſt leicht zu ſehen, daß alle jene Züge, welche bei Lucas der urſprünglichen Anlage der Parabel ſo fremdartig zu ſeyn ſcheinen, daß man ſie als Elemente einer andern Parabel ausſcheiden zu müſſen glaubt, eben in der Abſicht in die urſprüng-

liche Form der Parabel aufgenommen worden ſind, um die antithetiſche Tendenz, die ſie haben ſoll, um ſo klarer und beſtimmter hervortreten zu laſſen. Schon bei Matthäus wird der ἄνθρωπος, welcher das Hauptſubjekt der Parabel iſt, ein ἀποδημῶν genannt, er tritt eine Reiſe an, von welcher er erſt nach längerer Zeit wieder zurückkommt. Dieſer Zug iſt bei Lucas recht abſichtlich weiter ausgeführt. Es wird nicht nur dem ἄνθρωπος das Prädikat εὐγενής, das ſeine königliche Abkunft und Würde bezeichnen ſoll, gegeben, ſondern von ihm auch geſagt, daß er ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν, und zwar für den Zweck λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποστρέψαι. Man kann hier nur an Jeſus als Meſſias denken, ſofern er zwar ſchon durch ſeinen Tod, als ſeinen Hingang aus der Welt, die Errichtung ſeines Reichs begründete, die wirkliche Eröffnung deſſelben aber ſich erſt für die Zukunft vorbehielt, für die Zeit, in welcher er erſt als König wiederkommen ſollte. Nachdem er hinweggegangen war, gingen ſeine Bürger, wie V. 14 geſagt wird, in ihrem Haſſe gegen ihn ſo weit, daß ſie ſich förmlich von ihm losſagten, mit der Erklärung, ſie wollen ihn nicht zum König über ſich haben. Wie läßt ſich hier verkennen, daß damit das Verhalten der unglaubigen, Jeſum als Meſſias verwerfenden Juden gemeint iſt? Die Darſtellung der Parabel erlaubte es nicht, ſeinen Tod ſelbſt als eine Wirkung ihres Haſſes darzuſtellen, der Tod wird daher nur als ſein Hingang genommen, um die Stiftung ſeines Reichs in der Ferne vorzubereiten, deutlich aber liegt die Beziehung auf den Tod darin, daß die Losſagung und Verwerfung als unmittelbare Folge ihres zuvor ſchon gegen ihn gehegten Haſſes bezeichnet wird (durch das Imperfekt ἐμίσουν V. 14, in welchem die Bedeutung einer längeren Zeitdauer liegt). Mit V. 15 lenkt die Darſtellung des Lucas wieder in die des Matthäus ein, indem ſie nun ſogleich auf den Zeitpunkt der Rückkehr des nun ſchon zum Beſitz ſeines Königreichs gelangten Königs, und die mit der Eröffnung deſſelben verbundene Belohnung und Beſtrafung übergeht. Beide Darſtellungen differiren nun nicht weiter, nur ſpricht die des Lucas noch zum Schluſſe in der härteſten Weiſe die völlige Ausſchließung der Juden, als der Feinde Jeſu, von ſeinem Reiche aus. Aus allen dieſen Zügen zuſammen blickt unverkennbar die ſehr entſchiedene Abſicht des Evangeliſten hervor, der Einzugsſcene in ſeiner Darſtellung nicht nur keine Stelle einzuräumen, ſondern ſtatt derſelben ſogar Jeſum mit dem gerade entgegengeſetzten Charakter auftreten zu laſſen. Denn während er bei Matthäus in der Weiſſagung des Propheten ausdrücklich als ein βασιλεὺς πραΰς geſchildert wird, welcher mit allen Zeichen der Sanftmuth und Fried-

fertigkeit zur Tochter Sions kommt, ſtellt ihn dagegen die Parabel bei Lucas als einen ἄνθρωπος αὐστηρὸς dar, welcher ohne Schonung und Erbarmen die verdiente Strafe an denſelben vollziehen will, zu welchen er unmittelbar darauf auf eine ganz andere Weiſe eingezogen ſeyn ſoll. Es läßt ſich demnach hier ſo beſtimmt als irgendwo behaupten, Marcion kann den in Frage ſtehenden Abſchnitt in ſeinem Evangelium nicht vorgefunden haben, wenn man nicht annehmen will, der Verfaſſer deſſelben habe es in ſeiner Darſtellung auf den auffallendſten Widerſpruch angelegt.

Als dritte Klaſſe können wir alle diejenigen Stellen zuſammennehmen, welche, für ſich betrachtet, großentheils ſchon wegen der Ungewißheit, ob ſie wirklich bei Marcion fehlten, kein ſehr bedeutendes Moment darbieten, nachdem aber einmal ſo viel feſtſteht, als ſich aus den bisher beſprochenen Stellen ergibt, mit der dadurch begründeten Anſicht vom marcionitiſchen Evangelium ſich wohl vereinigen laſſen. Die wichtigſten ſind kurz folgende: Kap. 4. ſollen die VV. 38. 39., welche Tertullian nicht berührt, gefehlt haben. Ritſchl macht ihre ſpätere Einſchiebung aus dem Zuſammenhang ſehr wahrſcheinlich. Wie bei Matth. 8, 15., heißt es bei Lukas V. 39. διηκόνει αὐτοῖς, die geheilte Frau diente Jeſu und ſeinen Begleitern. Aber Luk. 4, 38. 39. tritt Jeſus noch ohne Begleitung auf, das διηκόνει αὐτοῖς iſt daher hier ganz unverſtändlich, und man ſieht ſomit deutlich, daß die Geſchichte unverändert aus Matthäus herübergenommen und ungeſchickter Weiſe mit einem andern Aufenthalt Jeſu in Kapernaum, als der von Matthäus erwähnte iſt, in Verbindung gebracht worden iſt. Kap. 7, 29—35. mögen die ſehr unpaſſend ſtehenden VV. 29. 30. nicht zum urſprünglichen Zuſammenhang gehört haben. Daß aber nicht blos ſie, ſondern auch die folgenden Verſe bei Marcion fehlten, kann man nur daraus ſchließen, daß Tertullian ſie übergeht. Kap. 8. hatte Marcion V. 19. nicht, dagegen nach Tertullian und Epiphanius V. 20. noch die Worte: τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου, wie bei Matth. 12, 48. Warum ſoll es nicht auch bei Lukas urſprünglich ſo geheißen, und erſt der Ueberarbeiter dieſe Stelle abgeändert haben? Daß Kap. 9. V. 31. Kap. 10, 12—15. 11, 42. 12, 33. 34. fehlten, iſt wahrſcheinlich, aber nicht ausdrücklich bezeugt. Dagegen fehlten nach Tertullian und Epiphanius Kap. 13, 31—33. die Aeuſſerung Jeſu gegen Herodes, den Fuchs, und 34. 35. der Ausſpruch über Jeruſalem; Kap. 17. die Verſe 7—10. über die Verdienſtloſigkeit des menſchlichen Thuns, Kap. 18. die eine Todesverkündigung Jeſu enthaltenden Verſe 31—34., ferner 21, 21. 22. die Auf-

forderung zur Flucht aus Jeruſalem (ein matter Nachklang aus Matthäus), Kap. 22. V. 16. (vielleicht auch V. 17. und 18.) V. 30. (vielleicht, wie Ritſchl aus der Beſchaffenheit des Zuſammenhangs vermuthen will, auch V. 24—30.) V. 35—37. καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη. Die Auslaſſung der Verſe 43. 44., welche Ritſchl blos wegen ihres mythiſchen Charakters für nicht urſprünglich hält, anzunehmen, hat man keinen beſondern Grund. Endlich fehlten noch Kap. 22. V. 49—51. die Erzählung von dem dem Knecht abgehauenen Ohr, und Kap. 23. V. 39—43. das Geſpräch Jeſu mit dem Verbrecher am Kreuze. Alle dieſe Stellen, bei welchen es mit geringer Ausnahme ziemlich indifferent iſt, ob ſie zum Texte gehören oder nicht, enthalten nichts, was uns zu der Annahme berechtigt, ſie haben aus einer andern Urſache bei Marcion gefehlt, als blos deßwegen, weil ſie ſchon urſprünglich nicht zum Texte ſeines Evangeliums gehörten.

Hat man ſich durch die nähere Betrachtung der ſämmtlichen Stellen, von welchen bisher die Rede war, von der Wahrſcheinlichkeit überzeugt, daß die Differenzen zwiſchen dem marcionitiſchen Evangelium und dem unſrigen, ſo weit wir ſie kennen, nicht blos aus einer Willkür Marcion's herzuleiten ſind, ſo wird ebendamit die Behauptung der Kirchenväter, welche dem Marcion eben dieſen Vorwurf mit der größten Entſchiedenheit machen, für unwahr erklärt. Es fragt ſich daher, ob ein ſo beſtimmtes Zeugniß geradezu zurückgewieſen werden darf, und ob es nicht ſeine Beſtätigung ſchon dadurch erhält, daß dieſelbe Willkür, welche dem Marcion in Betreff des Evangeliums ſchuldgegeben wird, von ihm auch an den apoſtoliſchen Briefen begangen worden ſeyn ſoll? In Erwägung des Moments dieſer Frage hat Ritſchl ſeine Unterſuchung auch auf das Apoſtolikon Marcion's ausgedehnt, ohne daß er jedoch auf ein ſicheres Reſultat über daſſelbe kommen konnte. Das Verdienſtliche dieſes Theils ſeiner Abhandlung (S. 151—171) beſteht nur in der Nachweiſung des unmethodiſchen, grundloſen Verfahrens, auf welchem die Hahn'ſche Hypotheſe auch hier beruht. Wo die Angaben der Kirchenväter ſo kurz und unvollſtändig, ſo zweideutig und ungewiß ſind, wie dieß hier beſonders der Fall iſt, iſt es zwar nicht möglich, ſich eine beſtimmtere Vorſtellung von den Differenzen des marcionitiſchen Textes und des unſrigen zu machen, aber aus demſelben Grunde iſt man auch nicht berechtigt, die Beſchuldigung einer abſichtlichen Verfälſchung des Textes, zumal in dem Umfang, in welchem dieß nach der Meinung Hahn's geſchehen ſeyn ſoll, geradezu für erwieſen zu halten. Man müßte ſomit zwar darauf verzichten, das über das marcionitiſche Evangelium ſchon gewonnene Re-

ſultat durch das gleiche Reſultat in Betreff des Apoſtolikon beſtätigt zu ſehen, um aber von der Beſchaffenheit des Apoſtolikon auf die des Evangeliums zurückſchließen zu können, müßten uns die über das erſtere vorliegenden Data eine ganz andere, weit ſicherere Grundlage darbieten. Ob es nun aber doch nicht möglich iſt, über die Behauptungen der Kirchenväter in Betreff des Apoſtolikons Marcion's wenigſtens auf ein beſtimmteres Reſultat, als dieß auch Ritſchl gelungen iſt, zu kommen, iſt nun weiter zu verſuchen.

Tertullian hat, indem er nach der Ordnung des marcionitiſchen Kanons vom Galaterbrief ausgeht, und auf denſelben die Korinthierbriefe, den Römerbrief und die kleineren Briefe folgen läßt, der Widerlegung des marcionitiſchen Apoſtolikon den Inhalt des ganzen fünften Buchs ſeiner Schrift gegen Marcion gewidmet. Man ſollte glauben, durch eine ſo ausführliche Polemik mit einer Reihe von Stellen bekannt zu werden, welche Marcion aus dem Texte der pauliniſchen Briefe ausgelaſſen habe. Und doch iſt es im Grunde nur eine einzige bedeutendere Stelle, über deren Nichtvorhandenſeyn in Marcion's Text ein beſtimmteres Zeugniß Tertullian's vorliegt. Es iſt dieß die Stelle Gal. 3, 7. Tertullian ſagt c. Marc. 5, 3.: Sed et cum adjicit: *omnes enim filii estis fidei*, ostenditur, quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae, qua nos Apostolus filios Abrahae per fidem affirmat: secundum quam mentionem hic quoque filios fidei notavit. Caeterum quomodo filii fidei? Et cujus fidei, si non Abrahae? Si enim Abraham Deo credidit etc. Tertullian ſchließt aus Gal. 3, 26., daß die von Marcion 3, 7. weggelaſſene mentio Abrahae nicht fehlen könne. Dieß ſetzt aber voraus, daß Marcion V. 6. geleſen hat. Denn nur wenn zuvor vom Glauben Abrahams die Rede war, iſt zwiſchen dem Glauben Abrahams und den *υἱοὶ θεοῦ διὰ πίστεως* das nothwendige Mittelglied *υἱοὶ Ἀβραάμ*. Wir können daher aus Tertullian's eigenen Worten nicht weiter ſchließen, als daß bei Marcion V. 7. gefehlt habe. Da aber auch ſo der Glaube Abrahams bleibt, mit der Folgerung, die der Apoſtel aus ihm zieht, wie zwecklos würde Marcion dieſen Einen Vers ausgeſtoßen haben? Nun behauptet freilich Hieronymus in ſeinem Commentar über den Galaterbrief zu der genannten Stelle, Marcion habe die drei Verſe 6—9. ausgemerzt. Woher weiß dieß aber Hieronymus? Folgt er hierin nicht blos Tertullian, da, was er hinzuſetzt (sed quid profuit, haec tulisse, cum cetera, quae reliquit, insaniae ejus adversa sunt?), nach Inhalt und Ton ganz Tertullianiſch lautet? Fehlte alſo vermuthlich nur jene Eine Stelle, wie zufällig konnte das Exemplar, deſſen

Tertullian ſich bediente, hier gerade dieſe kleine Lücke haben. Geſetzt aber auch, Marcion habe jene drei Verſe nicht geleſen, ſo läßt ſich doch auch hieraus um ſo weniger ein beſtimmter Schluß ziehen, je ungewiſſer es iſt, ob bei Tertullian noch von einer andern Stelle dieſer Art, außer jener Einen, die Rede iſt. Tertullian führt die Stelle Gal. 4, 3. ſo an: Adhuc, secundum hominem dico, dum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus positi ad deserviendum eis. Man nimmt an, Marcion habe die Formel aus 3, 15. mit 4, 3. verbunden. Man betrachte aber nur die Stelle Tertullian's in ihrem Zuſammenhang näher. Atqui non est hoc, lautet dieſelbe, humanitus dictum, non enim exemplum est, sed veritas. Quis enim parvulus utique sensu, quod sunt nationes, non elementis subjectus est mundi, quae pro deo suscipit? Illud autem fuit, quod cum secundum hominem dixisset, tamen testamentum hominis nemo spernit aut superordinat. Exemplo enim humani testamenti permanentis divinum tuebatur. Abrahae dictae sunt promissiones et semini ejus etc. Erubescat spongia Marcionis! Nisi quod ex abundanti retracto, quae abstulit, cum validius sit, illum ex his revinci, quae servavit. Auch Ritſchl meint, der Ausdruck spongia Marcionis beziehe ſich auf die Verſetzung jener Worte aus 3, 15. in 4, 3. Allein Tertullian macht ja dem Marcion nicht zum Vorwurf, daß er jene Worte 3, 15. getilgt und 4, 3. eingeſchoben habe, ſondern er ſetzt ſelbſt, ſey es aus Irrthum oder in Folge einer abweichenden Lesart, jene Worte 4, 3. voraus, und argumentirt aus ihnen gegen Marcion. Weil das κατὰ ἄνθρωπον λέγειν nicht auf das ὅτε ἡμεν νήπιοι paßt, indem ein parvulus im geiſtigen Sinn, wie hier parvulus von einer natio geſagt, genommen werden müſſe, den Elementen der Welt unterthan ſey, ſo könne es nur auf das καθ' ἄνθρωπον λέγειν 3, 15. zurückbezogen werden, denn hier vergleiche der Apoſtel das göttliche Teſtament mit einem menſchlichen. Wenn nun Tertullian hinzuſetzt: So erröthe nun der Schwamm Marcion's, d. h. Marcion ſchäme ſich, daß er etwas aus dem Texte weggewiſcht hat, was das Nachfolgende als nothwendig vorausſetzt, ſo kann dieſe spongia nur auf die vermeintliche Tilgung der mentio Abrahae gehen, und Tertullian ſetzt noch hinzu: doch zum Ueberfluß beweiſe ich als vorhanden, was er getilgt hat, da es ſchlagender iſt, ihn durch das, was er gelaſſen hat, zu widerlegen. Freilich ſollte man glauben, wenn Marcion die mentio Abrahae V. 6. oder 7. tilgte, werde er ſie auch V. 15. getilgt haben. Warum ſagt aber Tertullian dieß nicht mit klaren Worten? Man ſollte es um ſo mehr glauben, da Tertullian nachher noch ſagt: Sed ut

furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium, ita credo et Marcionem novissimam mentionem dereliquisse, nullam magis auferendam, etsi ex parte convertit. Hier alſo hätte er in jedem Falle die mentio Abrahae ſtehen gelaſſen, wozu, wenn ſie ihm überhaupt ſo zuwider war? und wozu convertirte er ſie doch wieder zum Theil, wenn er ſie überhaupt ſtehen ließ? Half er ſich aber etwa hier, wie Hieronymus zu Gal. 4, 24. von Marcion und Manichäus behauptet, durch die allegoriſche Erklärung, ſo konnte er ja von derſelben Auskunft auch ſonſt Gebrauch machen. Kurz, es iſt, wie ſchon an den Stellen aus dem Galaterbrief zu ſehen iſt, durchaus unmöglich, aus Tertullian's vagem, unklarem, völlig unmethodiſchem Hin- und Herreden ſich zu abſtrahiren, worin denn die angeblichen ſo gewaltſamen marcionitiſchen Textveränderungen beſtanden haben ſollen. Glaubte Marcion alles ausſcheiden zu müſſen, was ihm gar zu jüdiſch lautete, warum hielt er ſich blos an den Namen Abraham, warum ließ er ſo viel Anderes, was ihm wenigſtens ebenſo anſtößig ſeyn mußte, ſtehen? Man nehme z. B. nur die Stelle 4, 4.: Gott habe ſeinen Sohn geſandt als *γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον*, welche er gehabt muß, da Tertullian unmittelbar vor der Anführung der Worte V. 4. *ὅτε — τὸν υἱὸν αὐτοῦ* ſagt, es ſey beſſer, Marcion aus dem zu widerlegen, was er gelaſſen habe. Hahn zwar hat angenommen, da Tertullian die Worte V. 4. nur bis *τὸν υἱὸν* wörtlich anführt, habe Marcion auch die folgenden aus dem Texte entfernt, aber es iſt dieß nur die offenbar falſche Textconſtruktion Hahn's. Ritſchl hat ſehr treffend gezeigt, wie ungereimt die conſequente Durchführung der Meinung iſt, daß Marcion's Text nur aus den Bruchſtücken beſtanden habe, welche Tertullian aus ihm wörtlich anführt. Alles Andere, was ſonſt noch aus dem marcionitiſchen Texte des Galaterbriefs angeführt wird, betrifft bloße Varianten. So las er, wie Epiphanius bemerkt, Gal. 5, 9. nicht *ζυμοῖ*, ſondern *δολοῖ*, eine auch ſonſt ſehr oft ſich findende Variante. Offenbar hatte alſo Marcion hier nur eine andere Lesart, wenn aber Epiphanius dabei bemerkt: *ἵνα μηδὲν ἀληθὲς παρ' αὐτῷ εὑρεθείη, ὐδαμοῦ σχεδὸν ἄνευ ῥᾳδιουργίας ταῖς γραφαῖς προσενήνεκται*, ſo mag man hieraus ermeſſen, zu welchen Beſchuldigungen der übertriebenſten Art die Kirchenväter von den unſchuldigſten Lesarten Veranlaſſung genommen haben. Noch merkwürdiger iſt eine andere Variante, auf welche hier um ſo mehr aufmerkſam gemacht werden muß, da ſie nicht blos von Hahn, ſondern auch von Ritſchl übergangen worden iſt. Die Stelle Gal. 2, 4. führt Tertullian a. a. O. ſo an: ***Propter superinduc-***

titios falsos fratres u. ſ. w. — *nec ad horam cessimus subjectioni,* und bemerkt dazu: Intendamus et sensui ipsi et causae ejus et apparebit vitiatio scripturae. Cum praemittit: *sed nec Titus, qui mecum erat, cum esset Graecus, coactus est circumcidi:* dehinc subjungit, propter superinductitios falsos fratres, et reliqua: contrarii utique facti incipit reddere rationem, ostendens, propter quid fecerit, quod nec fecisset nec ostendisset, si illud, propter quod fecit, non accidisset. Denique dicas velim, si non subintroissent falsi illi fratres ad speculandam libertatem eorum, cessissent subjectioni? non opinor. Ergo cesserunt, quia fuerunt, propter quos cederetur. Hoc enim rudi fidei et adhuc de legis observatione suspensae competebat, ipso quoque apostolo, ne in vacuum cucurrisset aut curreret, suspecto. — Necessario igitur cessit ad tempus, et sic ei ratio constat, Timotheum circumcidendi et rasos introducendi in templum, quae in Actis edicuntur, adeo vera, ut apostolo consonent, profitenti factum se Judaeis Judaeum etc. Tertullian ſucht aus dem Zuſammenhang der Stelle zu zeigen, es könne V. 5. nicht geleſen werden: οἷς οὐδὲ (oder οἷς οὐδὲ) πρὸς ὥραν εἴξαμεν u. ſ. w., indem er annimmt, Titus ſey beſchnitten worden, nur nicht auf erzwungene Weiſe. Da nun im marcionitiſchen Texte die Negation οὐδὲ ſtand, ſo nennt er dieß eine von Marcion begangene vitiatio scripturae. Hier liegt aber doch ſonnenklar vor Augen, daß Tertullian dem Marcion als abſichtliche Verfälſchung des Textes ſchuld gibt, was eine bloße Variante iſt, und zwar hier noch dazu die entſchieden richtige Lesart. Weiteres Licht gibt hierüber der Commentar des Hieronymus zu der genannten Stelle. Hieronymus iſt hier weit entfernt, dem Marcion denſelben Vorwurf zu machen, er ſagt vielmehr ganz im Gegenſatz zu der Tertullianiſchen Auffaſſung der Stelle: Si Titus, quum esset ex gentibus, nullo potuit terrore compelli, ut circumcideretur Ierosolymis, in Judaeorum metropoli civitate, in qua tanta Paulus blasphemiae in Moysen flagrabat invidia, ut postea paene a Judaeis interfectus sit — quomodo quidam putant legendum esse: *quibus ad horam cessimus subjectioni, ut veritas evangelii permaneat apud vos,* et intelligendum, quod Titus ipse, qui compelli ante non potuit ad circumcisionem, rursum circumcisus sit, atque subjectus? Aut quae est ista veritas evangelii, hypocrisi cedere Judaeorum, et quae prius scybala aestimaveris, et quasi damna contemseris, observare, et esse aliquid aestimare, quum nihil sint? Sed et ipsius epistolae sensui valde repugnat, Galatas ad cir-

cumcisionem revocare u. ſ. w. In allem dieſem hat Hieronymus vollkommen Recht. Er ſetzt ſodann noch hinzu: Itaque aut juxta graecos codices est legendum: *Quibus neque ad horam cessimus subjectioni,* ut consequenter possit intelligi: *ut veritas evangelii permaneat apud vos,* aut si latini exemplaris alicui fides placet, secundum superiorem sensum accipere debemus, ut ad horam cessio non circumcidendi Titi, sed eundi Ierosolymam fuerit. Es fand alſo, wie dieß auch unſere Variantenſammlungen zeigen, und auch ſchon von Ambroſiaſter bemerkt worden iſt, zwiſchen den griechiſchen Handſchriften und den lateiniſchen, an welche ſich ohne Zweifel auch die alte Itala anſchloß, bei der genannten Stelle dieſe Verſchiedenheit der Lesart ſtatt. Marcion folgte ſehr natürlich der griechiſchen Lesart, Tertullian hielt ſich an die lateiniſche, welches Recht hatte er demnach, Marcion einer vitiatio scripturae zu beſchuldigen, und welche Folgerungen können wir hieraus überhaupt in Beziehung auf ſein Verfahren gegen Marcion ziehen?

Daran reihen ſich von ſelbſt die angeblichen Verfälſchungen, welche Marcion in dem Texte der beiden Korinthierbriefe ſich erlaubt haben ſoll. Man vergleiche das von Ritſchl (S. 161—163) gegebene Verzeichniß. Es enthält keine einzige Stelle, in welcher die Abweichung vom recipirten Texte nicht als eine bloße Variante anzuſehen wäre. Alle dieſe Stellen begründen daher nicht nur nicht den geringſten Verdacht einer abſichtlichen Textveränderung, ſondern ſie legen im Gegentheil die Vermuthung ſehr nahe, daß, wenn Marcion in den beiden Korinthierbriefen ſo wenig etwas zu Gunſten ſeines Syſtems geändert hat, er ohne Zweifel bei den andern Briefen ſich keiner ſolchen Willkür ſchuldig gemacht haben wird.

Aber freilich der Römerbrief ſoll dieſe Willkür um ſo unwiderſprechlicher bezeugen! Quantas foveas in ista vel maxime epistola Marcion fecerit, auferendo, quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit, ſagt Tertullian a. a. O. c. 13. und Hahn ſieht nun natürlich auch im Römerbrief überall nur die ungeheuerſte, von Marcion angerichtete Verwüſtung. Den Beweis aber, daß Marcion ſolche Lücken gemacht hat, ſind beide, Tertullian und Hahn, ſchuldig geblieben. Mihi sufficit, ſagt Tertullian unmittelbar darauf, quae proinde eradenda non vidit, quasi negligentias et caecitates ejus accipere. Er führt Röm. 2, 26. an zum Beweiſe dafür, daß utique is Deus judicabit, cujus sunt et lex et ipsa natura. Nachdem er hierauf mehrere einzelne Stellen ausgehoben hat, und zuletzt Röm. 8, 11., fährt er fort: Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae, sed ap-

prehendo testimonium perhibentem Apostolum Israeli u. ſ. w. Röm. 10, 2., von da ſpringt er wieder ab auf Röm. 11, 33. mit den Worten: Unde illa eruptio? Ex recordatione scilicet scripturarum, quas retro revolverat, ex contemplatione sacramentorum, quae supra disseruerat in fidem Christi ex lege venientem. Haec si Marcion de industria erasit, quid Apostolus ejus exclamat, nullas intuens divitias Dei, tam pauperis et egeni, quam qui nihil condidit, nihil praedicavit, nihil denique habuit, ut qui in aliena descendit? — Qui tanta de scripturis ademisti, quid ista servasti, quasi non et haec creatoris? Dieß iſt alles, was ſich bei Tertullian über Marcion's Römerbrief findet, und auf dieſes völlig tumultuariſche Verfahren Tertullian's ſoll die Kritik den Beweis zu gründen im Stande ſeyn, daß Marcion im Römerbriefe ganze Abſchnitte geradezu geſtrichen habe! Es gehört die ganze unkritiſche Methode Hahn's dazu, um eine ſolche Behauptung auch nur wagen zu können. Hahn freilich meint, weil Tertullian von 8, 11. plötzlich auf 10, 2. überſpringt, müſſe Marcion hier beſonders gewüſtet haben, aber welches arge Mißverſtändniß von Seiten Hahn's iſt es, in jenen Worten, wo Tertullian ſelbſt in Beziehung auf Marcion nur von einer intercisa scriptura ſpricht, und nur ſein salire einen amplissimum abruptum nennt, dem Marcion auch dieſes letztere aufzubürden? Ohne die angeblichen foveas der der Vorausſetzung nach intercisa scriptura zu nennen, iſt Tertullian (nur dieß kann der Sinn ſeiner allerdings etwas zweideutigen Worte ſeyn) von einem Punkte zu einem andern, wie über einen weiten Abgrund hinübergeſprungen, um ſich immer nur bald da bald dort an etwas Einzelnes zu halten, woraus er am beſten gegen Marcion argumentiren und ſeinen dogmatiſchen Satz beweiſen zu können glaubte, nullum alium Deum (kein vom Weltſchöpfer verſchiedener) ab Apostolo circumlatum (a. a. O. c. 1.).

Die übrigen ziemlich unbedeutenden Abweichungen in den kleineren pauliniſchen Briefen (vergl. Ritſchl a. a. O. S. 167 f.) laſſen ſich ohne Schwierigkeit als bloße Varianten nehmen, und die bedeutendere Lücke, welche Marcion im Briefe an die Coloſſer 1, 15 — 17. (mit Ausnahme weniger Worte) gemacht haben ſoll, iſt ſogar nicht einmal von Tertullian, ſondern nur von Hahn in das Sündenregiſter Marcion's geſetzt worden. Tertullian ſagt a. a. O. c. 19.: Si non est Christus primogenitus conditionis, ut sermo creatoris, per quem omnia facta sunt, et sine quo nihil factum est: si non *in illo condita sunt universa in coelis et in terris, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive pote-*

states, si non *cuncta per illum et in illo sunt condita* (haec enim Marcioni displicere oportebat), non utique tam nude posuisset Apostolus: *et ipse est ante omnes*. Quomodo enim ante omnes, si non ante omnia? Quomodo ante omnia, si non primogenitus conditionis, si non sermo creatoris? — Quomodo autem boni duxit, omnem plenitudinem in semetipso habitare? Primo enim, quae est ista plenitudo, nisi ex illis, quae Marcion detraxit: conditis in Christo, in coelis et in terris, angelis et hominibus, nisi ex illis invisibilibus et visibilibus, nisi ex thronis et dominationibus et principatibus et potestatibus? Aut si haec pseudapostoli nostri et judaici evangelizatores de suo intulerint et ad plenitudinem Dei sui Marcion, qui nihil condidit, ceterum quale est, ut plenitudinem creatoris aemulus et destructor ejus in suo Christo habitare voluerit? Tertullian ſagt hier keineswegs, es habe jene Stelle im Texte Marcion's gefehlt, ſondern, ohne zu beſtimmen, was Marcion in ſeinem Texte gehabt habe oder nicht, hält er ſich an einzelne Sätze jener Stelle, um von ihnen aus dogmatiſch gegen Marcion zu argumentiren, ſofern ſie das zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung haben, woran Marcion, wie Tertullian meint, nothwendig habe Anſtoß nehmen müſſen. „Wie kann alſo Chriſtus vor allen ſeyn, wenn er nicht auch vor allem war? Oder, wie kann es ihm gefallen haben, daß die ganze Fülle in ihm wohne? Jene Fülle, welche eben aus demjenigen beſteht, was Marcion detraxit," worunter, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht das von Marcion aus dem Texte Geſtrichene, ſondern nur das in Beziehung auf Gott Negirte zu verſtehen iſt, ſofern Marcion den Weltſchöpfer von dem höchſten Gott trennte, und demſelben ſomit auch die Schöpfung abſprach. „Oder wenn dieß unſere Pſeudapoſtel und jüdiſchen Evangeliſten von dem Ihrigen in den Text gebracht haben und Marcion zu der Fülle ſeines Gottes, der nichts geſchaffen hat, hinzukommen ließ, wie iſt es möglich, daß der Gegner und Zerſtörer des Weltſchöpfers die Fülle deſſelben in ſeinem Chriſtus wohnen laſſen wollte?" So confus dieß lautet (wenn nicht etwa in den Worten et ad plenit. — condidit der Text verdorben iſt), ſo ſieht man doch ſo viel, daß Tertullian auch hier nicht beſtimmt ſagt, Marcion habe etwas geſtrichen, er ſagt nur hypothetiſch: si haec — intulerint, und ſetzt im Folgenden doch wieder voraus, Marcion habe ſich die plenitudo auch als Prädikat ſeines Gottes gefallen laſſen, ſomit ſo geleſen, wie es in unſerem Texte heißt.

Es gibt nur ein einziges beſtimmtes und zuverläßiges Zeugniß über eine

bedeutendere Lücke, welche der marcionitiſche Kanon im Texte der pauliniſchen Briefe hatte. Nicht Tertullian oder Epiphanius, ſondern Origenes ſagt es, daß Marcion die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs nicht gehabt habe *). Auch Origenes ſieht hierin nur eine kritiſche Gewaltthat des Interpolators der evangeliſchen und apoſtoliſchen Schriften, allein vom Standpunkt der neueren Kritik aus muß man hierüber anders urtheilen, und das Zeugniß des Origenes kann ſo wenig zur Beſtätigung der Verſtümmelungshypotheſe dienen, daß ſich von demſelben aus erſt ein helleres Licht über dieſe ganze Frage verbreitet. Gewiß verdient die Angabe des Origenes allen Glauben, daß Marcion jene beiden Kapitel nicht hatte, aber nur darum hatte er ſie nicht, weil ſie als unpauliniſch, wofür ſie, kritiſch betrachtet, ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach gehalten werden müſſen, damals entweder noch gar nicht exiſtirten, oder wenn ſie auch ſchon in Handſchriften aufgenommen waren, von Marcion als ein unächter Beſtandtheil der pauliniſchen Briefe erkannt wurden. Daß, während der leidenſchaftlich aufgeregte, raſch zufahrende, überall nur Dogmatiſches verfolgende Tertullian dieſe wichtige Lücke auch nicht einmal mit einem Worte berührt, der ruhige, kritiſche Origenes ſie ausdrücklich namhaft macht, ohne jedoch einer andern Differenz dieſer Art Erwähnung zu thun, iſt ein nicht geringes Moment zur richtigen Beurtheilung dieſer Sache, das um ſo mehr beachtet zu werden verdient, da überhaupt Tertullian mit ſeiner unerwieſenen, höchſt verdächtigen Behauptung im Grunde ganz allein ſteht. Nicht einmal Epiphanius ſtimmt ihm bei, indem er ja nur ſagt, Marcion habe blos zehen pauliniſche Briefe gehabt, *αἷς μόναις κέχρηται, ὁ πᾶσι δὲ τοῖς ἐν αὐταῖς γεγραμμένοις, ἀλλά τινα περιτέμνων, τινὰ δὲ ἀλλοιώσας κεφάλαια.* Von ſo umfangreichen Lücken, wie man auf Tertullian's Auktorität ſie gewöhnlich in Marcion's Texte vorausſetzt, weiß demnach ſelbſt Epiphanius nichts, ſondern nur Einiges ſoll er hinweggeſchnitten und einige Kapitel verändert oder umgeſtellt haben. Da der Ausdruck *ἀλλοίωσας* nicht wohl erlaubt, dabei an die dem Marcion ſchuldgegebene Weglaſſung der beiden letzten Kap. des Römerbriefs zu denken, ſo meinte Epiphanius vielleicht das, wovon Origenes a. a. O. ſpricht: in aliis vero exemplaribus, quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput (16, 25—27) diverse positum invenimus. In nonnullis enim codicibus post eum locum, quem

*) Comm. in ep. ad Rom. 16, 25. — ab eo, ubi scriptum est: quod non ex fide est, peccatum est (14, 23.) usque ad finem cuncta dissecuit.

supra diximus (14, 23), statim cohaerens habetur: *ei autem, qui potens est, vos confirmare.* Wußte man, wie dieß bei Epiphanius der Fall gewesen zu seyn scheint, von der gänzlichen Weglassung der beiden Kapitel nichts, so mußte wenigstens jene Versetzung der Doxologie und die damit verbundene Umstellung der beiden Kapitel auf die Rechnung Marcion's kommen. Zu der Beschuldigung des *τινὰ περιτέμνειν* aber hielt man sich schon dadurch für berechtigt, daß die Doxologie am Schlusse in einigen Handschriften fehlte. Caput hoc (16, 25—27), sagt Origenes a. a. O., Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit.

Es ist in der That höchst bemerkenswerth, wie genau die Resultate der neueren kritischen Forschungen in Betreff der paulinischen Briefe mit demjenigen zusammentreffen, was sich in den verschiedenen Angaben über den marcionitischen Kanon als das allein Bewährte und Sichere ergibt. Wie er den Römerbrief um seine beiden letzten Kapitel gebracht haben soll, so machte man ihm auch den Vorwurf, daß er das *Ἀποστολικόν* um ganze apostolische Briefe verkürzt habe. Aber an welchen Briefen hat er sich so eigenmächtig vergriffen? Soli huic epistolae, sagt Tertullian am Schlusse seiner Schrift gegen Marcion in Beziehung auf den Brief an Philemon, brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Miror tamen, cum ad unum hominem factas literas receperit, quod ad Timotheum duas et unam ad Titum, de ecclesiastico statu compositas, recusaverit. Affectavit, opinor, etiam numerum epistolarum interpolare. Darf man sich jetzt noch darüber wundern, daß Marcion die drei Pastoralbriefe in seinem Kanon nicht hatte? Kann man auf die Frage, warum er sie nicht hatte, eine andere Antwort geben, als nur diese: er hatte sie nicht, entweder, weil sie noch gar nicht existirten, oder weil er sie, wenn er sie schon kannte, mit gutem Grunde nicht als paulinisch anerkannte?

Nehmen wir alle diese Momente zusammen, so darf man mit Recht behaupten, daß Ritschl der gewöhnlichen Ansicht noch gar zu viel eingeräumt hat, wenn er, wie er am Schlusse seiner Untersuchung über das Apostolikon Marcion's sagt (S. 170), sich damit begnügen will, den Vorwurf der Kirchenväter gegen Marcion in Betreff der paulinischen Briefe im Allgemeinen und Einzelnen als unwahrscheinlich darzustellen, und sein Resultat darauf beschränkt, daß das historische Material die vollständige Entscheidung der Frage nicht erlaube. Bei aller Unvollständigkeit des historischen Materials fällt die

überwiegende Wahrſcheinlichkeit ſoſehr auf die den Kirchenvätern und denen, die ihre Anſicht auf die Auktorität derſelben ſtützen, entgegengeſetzte Seite, daß man die Frage ſoweit für erledigt halten darf, als es überhaupt in Fragen dieſer Art möglich iſt, auf ein beſtimmtes Reſultat zu kommen. Tertullian, an welchen man ſich hier vor allen andern halten muß, zeigt ſich auch hier als einen ſo unzuverläſſigen, in Vorausſetzungen befangenen Gewährsmann, daß man nur noch fragen kann, wie die durch ihn hauptſächlich gegen Marcion, als Interpolator der pauliniſchen Briefe, in Umlauf gekommene Verdächtigung mit ſeinem ſonſtigen Ideenkreiſe pſychologiſch zuſammenhängt. Einzelne Andeutungen, die er ſelbſt darüber gibt, laſſen uns vielleicht in dieſen Zuſammenhang etwas tiefer hineinſehen. Wenn Tertullian im Eingange ſeiner Schrift Kap. 1 ſagt: quod idcirco praestruximus, ut jam hinc profiteamur nos proinde probaturos, nullum alium Deum ab Apostolo circumlatum, sicut probavimus, nec a Christo, ex ipsis utique epistolis Pauli, quas proinde mutilatas etiam de numero forma jam haeretici evangelii praejudicasse debebit; ſo iſt hieraus zu ſehen, daß Tertullian in Marcion vor allem denjenigen vor Augen hat, welcher die pauliniſchen Briefe ſogar der Zahl nach verſtümmelt habe. Es bezieht ſich dieß auf das unläugbar Faktiſche, daß Marcion die drei Paſtoralbriefe in ſeinem Kanon nicht hatte. Hierin ſah Tertullian den augenſcheinlichſten Beweis davon, daß es mit den Briefen ſich ebenſo verhalten werde, wie mit dem Evangelium, er ſchließt dieß aber zunächſt, wie aus ſeinen Worten ſich abnehmen läßt, nur aus dem Doppelten, daß die epistolae mutilatae etiam de numero, und daß die forma evangelii die ſchon bekannte iſt. Indem er die ſo zunächſt nur erſchloſſene und vorausgeſetzte Beſchaffenheit des marcionitiſchen Kanons aus der Willkür des Häretikers ableitet, ſieht er für den dogmatiſchen Zweck, welchen er gegen ihn verfolgt, die Widerlegung des gnoſtiſchen Satzes, daß der Weltſchöpfer ein anderer Gott ſey, als der höchſte Gott, den Inhalt der pauliniſchen Briefe ganz darauf an, wie ihn Marcion zu Gunſten ſeines Satzes verſtümmelt haben werde. Denn wenn einmal der Häretiker, wie ſich Tertullian nicht anders denken konnte, nur aus häretiſcher Willkür eine ſolche Verſtümmelung ſich zu Schulden kommen ließ, von welchem andern Intereſſe könnte er dabei geleitet worden ſeyn, als von dem dogmatiſchen ſeines Syſtems? Als nun aber Tertullian von dieſer Vorausſetzung aus zur Sache ſelbſt kam, und ſich nach den vermeintlichen Lücken im marcionitiſchen Texte umſah, fand er jetzt erſt, daß ſich die Sache doch anders verhielt, als er ſich vorgeſtellt hatte. Was war alſo zu

thun? Daß er dadurch eine beſſere Meinung von dem Häretiker gewonnen haben werde, iſt nicht anzunehmen. Lücken mußten demungeachtet vorhanden ſeyn, auch wenn man ſie nicht beweiſen konnte. Man nehme nun die fraglichen Stellen noch einmal vor ſich, und beachte, wie Tertullian es doch nicht wagt, mit der beſtimmten kategoriſchen Behauptung aufzutreten, hier habe dieſe, dort jene Stelle im Texte Marcion's gefehlt, ſondern ſich immer nur in der Form einer bloßen Folgerung, Vorausſetzung, Vermuthung darüber äußert. *Ostenditur, quid* supra haeretica industria *eraserit*, 5, 3. Quantas foveas *fecerit* — de nostri instrumenti integritate *parebit*, 5, 13. Haec enim Marcioni displicere *oportebat*. Ebenſo ſieht es nun auch einer abſichtlichen Ausweichung gleich, wenn er, ſtatt über die angeblichen Lücken ſich näher zu erklären, wiederholt die Wendung nimmt, er ziehe es vor, ſich an das zu halten, was Marcion inconſequenterweiſe noch habe ſtehen gelaſſen. Validius, illum ex his revinci, quae servavit, 5, 3. Mihi sufficit, quae proinde eradenda non vidit, quasi negligentias et caecitates ejus accipere, 5, 13. Welches Gewicht kann, ſobald die Sache aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet wird, die nur im Allgemeinen ausgeſprochene Behauptung einer ungeheuren Textverſtümmelung haben, die Beſchuldigung eines eradere, von welchem man bisweilen nicht einmal weiß, ob es auf eine beſtimmte Stelle des Textes gehen ſoll, oder nur darauf, daß Marcion ſeinem Syſtem zufolge alles Vorchriſtliche aus der Geſchichte der göttlichen Offenbarungen, ſo zu ſagen, ausſtrich? Eine ſolche Unbeſtimmtheit, Zweideutigkeit, Unklarheit iſt nicht die Sprache eines Schriftſtellers, welcher ſeine Behauptung auf unwiderſprechliche, thatſächlich vor Augen liegende Beweiſe ſtützen kann.

Weitgefehlt alſo, daß durch das Apoſtolikon Marcion's die gewöhnliche Anſicht vom Urſprung und Charakter des marcionitiſchen Evangeliums beſtätigt würde, ſtimmt vielmehr alles, was ſich in Anſehung des Apoſtolikon's mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit annehmen läßt, mit dem Reſultat der Unterſuchungen über das Evangelium vollkommen zuſammen. Kann eine abſichtliche Verfälſchung bei dem Einen ſo wenig als bei dem Andern nachgewieſen und glaublich gefunden werden, ſo erſcheint demnach die ganze Behauptung der Kirchenväter, ſoweit ſie nicht blos das Thatſächliche, die allerdings vorhandenen Differenzen des marcionitiſchen Textes und des unſrigen, ſondern die Quelle, aus welcher ſie entſtanden ſeyn ſollen, betrifft, als eine grundloſe Beſchuldigung, welche durch die Zuverſicht des Tons, in welchem die Kirchenväter mit ſo großer Uebereinſtimmung ſie vorbringen, durch den Mangel ihr

widersprechender Zeugnisse, und durch den allgemeinen Glauben, welchen sie mit geringer Ausnahme selbst bis in die neueste Zeit gefunden hat, keinen Schein von Wahrheit gewinnen kann. So wenig hierüber für jeden, welcher die Sache näher untersucht, ein Zweifel stattfinden kann, so erfordert doch auf der andern Seite nicht blos die Billigkeit gegen die Kirchenväter, sondern die Aufgabe selbst, die hier vorliegt, eine gegebene Erscheinung in ihrer reinen Objektivität aufzufassen, daß auch die Momente erwogen werden, durch welche die Kirchenväter selbst bei ihrer Ansicht vom marcionitischen Kanon bestimmt wurden. Wollte man die von ihnen gegen Marcion vorgebrachte Beschuldigung einzig nur aus dem Motive des Ketzerhasses, der Parteisucht und Leidenschaft, sosehr auch solche Triebfedern mitgewirkt haben mögen, herleiten, so wäre dieß selbst nur eine sehr einseitige und willkürliche Ansicht. So grundlos und ungerecht auch ihre Beschuldigung ist, so hatte sie doch selbst wieder ihren Grund in so manchem Andern, das dem ganzen Bewußtseyn, mit welchem sie in ihrer Zeit standen, gerade diese bestimmte Form gab. Es kommen in dieser Hinsicht besonders zwei Momente in Betracht, einmal das dogmatische Interesse, das sie einem Ketzer, wie Marcion war, gegenüber hatten, sodann, daß es um eine in die Entstehungsgeschichte der Schriften unsers Kanons gehörende Erscheinung sich handelte, zu deren richtiger Beurtheilung den Kirchenvätern auf ihrem Standpunkt der rechte Sinn noch fehlte. Diese beiden Momente kamen in der Person Marcion's in eine so eigenthümliche Verbindung mit einander, daß die hier vorliegende Erscheinung auch schon deßwegen noch etwas näher betrachtet zu werden verdient. Dá Ritschl (S. 23 — 27) über den erstern dieser beiden Punkte schon das Nöthige gesagt hat, so haben wir hier zunächst unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den zweiten zu richten.

Die Differenzen, durch welche sich der marcionitische Text von dem unsrigen unterscheidet, sind doppelter Art: theils fehlten in ihm größere und kleinere Stücke, durch welche das marcionitische Evangelium im Ganzen um ein beträchtliches kürzer wird, als das unsrige, theils weicht er in einzelnen Stellen ab, wodurch der Sinn der betreffenden Stellen ein etwas anderer wird. Die Kirchenväter sehen in allem ohne Unterschied nur eine absichtliche Textesverfälschung, welche Marcion im Interesse seines Systems begangen haben soll. Zeigt sich nun aber diese Beschuldigung als eine völlig grundlose, ergibt sich aus der Vergleichung des marcionitischen Textes mit dem unsrigen, daß Marcion so viele Stellen, welche in seinem Evangelium fehlten, nicht im Interesse seines Systems weggelassen haben kann, daß manche

ſogar des Zuſammenhangs wegen zum urſprünglichen Text gar nicht gehört haben können, was haben wir demnach hier vor uns? Nichts anders, als was der ſonſtigen Bildungsgeſchichte der Evangelien ganz analog iſt, daß ein urſprünglich kürzeres Evangelium durch Zuſätze und Erweiterungen einen größeren Umfang erhielt, und in Vergleichung mit ſeiner früheren Geſtalt ein anderes zu ſeyn ſchien. Die Verſtümmelungshypotheſe erklärt nicht einmal, was ſie erklären ſoll, ſie macht es nur unmöglich, die in Frage ſtehende Erſcheinung unter ihren natürlichen Geſichtspunkt zu ſtellen. Da die Differenzen des marcionitiſchen Evangeliums von dem unſrigen nicht als Veränderungen angeſehen werden können, welche Marcion im Intereſſe ſeines Syſtems vorgenommen hätte, ſo weiß man überhaupt nicht, wie das marcionitiſche Evangelium als das kürzere aus dem zuvor ſchon vorhandenen längern entſtanden ſeyn ſoll. Es entſtanden neue Evangelien entweder in einer ganz neuen Form, wie das johanneiſche, oder durch Zuſammenfaſſung des gemeinſamen Inhalts zuvor ſchon vorhandener in einer beſtimmten Richtung, wie das des Markus, die Umgeſtaltung eines Evangeliums aber durch bloße Abkürzung und Verſtümmelung wäre ohne alle Analogie. Die noch immer in einem lebendigen Bildungsproceß begriffene evangeliſche Geſchichte hatte nicht die Tendenz, ſich enger zuſammenzuziehen, und Ueberflüſſiges oder Fremdartiges abzuſchneiden, ſondern vielmehr ſich zu erweitern und auszubreiten, und nichts zu hemmen, was als ein neuer Zweig aus dem vieläſtigen Stamme hervorſproſſen wollte. Von dieſem Geſichtspunkt aus kann das naturgemäße Verhältniß des marcionitiſchen Evangeliums und unſeres kanoniſchen nur darin erkannt werden, daß das letztere als eine weitere Fortbildung deſſelben geſchichtlichen Stoffs aus dem erſtern hervorgegangen iſt. Den Kirchenvätern ſchien das gerade umgekehrte Verhältniß ſtattzufinden, was ſich von ihrem Standpunkt aus ſehr leicht begreifen läßt. Irenäus und Tertullian, aus deren Schriften wir zuerſt mit dem marcionitiſchen Evangelium bekannt werden, lebten und ſchrieben zu einer Zeit, in welcher das kanoniſche Lucas-Evangelium ſchon allgemeineren Eingang in der Kirche gefunden hatte. Man hatte es, wie es ſcheint, ohne Bedenken angenommen, da der Inhalt aller jener Zuſätze, welche zu dem urſprünglichen Texte hinzugekommen waren, keinen Grund ſeiner Verwerfung geben konnte. Wir wiſſen jedoch nicht, auf welchem Wege es ſich zuerſt verbreitete, und das bisher gebräuchliche allmählig verdrängte, und können uns nur daran halten, daß zur Zeit des Irenäus und Tertullian von Marcion bekannt war, er habe ſich jenes älteren Evangeliums bedient. Da aber nach

der ganzen Vorſtellung, welche wir von dieſem Evangelium uns machen müſſen, nicht anzunehmen iſt, es ſei ein ausſchließlich marcionitiſches geweſen, ſo bezeichnet der Name des marcionitiſchen Evangeliums den Marcion im Grunde nur als denjenigen, welcher zu der Zeit, als das kanoniſche Lucas-Evangelium ſchon in allgemeineren Gebrauch gekommen war, durch die Schriften, die man von ihm hatte, das Daſeyn jenes ältern Evangeliums notoriſch noch bezeugte. Den Kirchenvätern freilich ſchien es nur das eigenthümlich marcionitiſche zu ſeyn, da ſie unbekannt mit dem wahren geſchichtlichen Verhältniß der beiden Formen des Evangeliums die ſpätere vollſtändigere für die urſprüngliche hielten. Statt daß ſie alſo die ſpätere als eine Erweiterung der früheren betrachteten, ſahen ſie in der früheren nur eine Abkürzung und Verſtümmelung der ſpätern, und wenn der Verdacht einer ſolchen am Evangelium begangenen Willkür an ſich ſchon auf denjenigen fallen mußte, welcher zuletzt im notoriſchen Beſitze dieſes Evangeliums geweſen war, konnte man bei einem Häretiker, wie Marcion, deſſen Tendenz überhaupt eine den Zuſammenhang zerreißende, trennende und ausſcheidende war, um ſo weniger Bedenken tragen, den Gebrauch ſeines Evangeliums ſich nur aus jener Urſache zu erklären. So ſpricht ſich in allem denjenigen, was die Kirchenväter als den Unterſchied des marcionitiſchen und kanoniſchen Evangeliums hervorheben, nur das Bewußtſeyn einer in die Geſchichte des Kanon gehörenden Thatſache aus, und in den Urſachen, aus welchen ſie ſie zu erklären ſuchen, gibt ſich uns nur das auf ihrem unkritiſchen Standpunkt ſehr natürliche Unvermögen kund, ſie geſchichtlich zu begreifen. Der Name Marcion's bezeichnet daher, ſo betrachtet, nichts anders als eine beſtimmte Epoche der Geſchichte des Kanons, oder vielmehr, daß der Kanon auch eine Geſchichte hat, nicht von Anfang an ſo war, wie er ſpäter erſcheint, daß es ſomit auch Veränderungen gibt, welche ſich wie Urſprüngliches und erſt ſpäter Hinzugekommenes, oder wie Aechtes und Unächtes zu einander verhalten, und daher erſt kritiſch geſchieden werden müſſen, dieſes Thatſächliche tritt an dem Namen Marcion's im Bewußtſeyn der Kirchenväter in dieſer für ſie noch ſo unklaren Weiſe hervor. Der deutlichſte Beweis hievon liegt darin, daß dem Marcion, wie dieß in Beziehung auf die Briefe ſchon bemerkt iſt, auch bei dem Evangelium ſolche Veränderungen ſchuldgegeben werden, welche offenbar nur in die Klaſſe der Varianten gehören, wie z. B. wenn er 6, 23. ſtatt παρ. αὐτῶν las παρ. ὑμῶν, 10, 21. πάτερ und καὶ τῆς γῆς nicht hatte, und V. 25 neben ζωὴν das Beiwort αἰώνιον nicht las, 11, 1. nach προσευχ. noch τῷ πατρὶ, 8, 9.

nicht unbedeutende Stücke hinzugekommen ſind, ſo iſt voraus anzunehmen, daß jeder dieſer beiden Beſtandtheile ſeinen eigenthümlichen Charakter haben werde, und der Hauptgegenſtand der Unterſuchung muß daher die Frage ſeyn, wie ſich die beiden Beſtandtheile des Evangeliums durch ihren ganzen Charakter von einander unterſcheiden. Alles, was man mit Recht als das pauliniſche Gepräge des Lucas-Evangeliums betrachtet, kann, ſobald auf die angegebene Weiſe unterſchieden wird, zunächſt nur in das urſprüngliche Evangelium geſetzt werden, an dieſem aber wird es ſich nur um ſo reiner als das Charakteriſtiſche deſſelben nachweiſen laſſen, je ſtrenger alles Fremdartige von ihm geſchieden wird.

Der eigenthümliche Charakter des urſprünglichen Lucas-Evangeliums ſtellt ſich vor allem auf negative Weiſe an ſeinem Unterſchied vom Matthäus-Evangelium dar. Alles, was das letztere ſo ſpecifiſch als ein judaiſirendes bezeichnet, wie namentlich die Affirmation des Geſetzes, die wiederholt ausgeſprochene ausſchließliche Beſtimmung des Evangeliums für die Juden, hat es nicht nur nicht, ſondern vielmehr ſtatt der darauf ſich beziehenden Ausſprüche Jeſu entgegengeſetzt lautende *), in welchen ſich ſchon der pauliniſche Standpunkt ſeines Verfaſſers ſehr beſtimmt ankündigt. Eben dahin gehört die Aufnahme mehrerer bei Matthäus fehlender Lehrſtücke, in welchen der Lehre von der Vergebung der Sünden und der freien Gnade und Barmherzigkeit Gottes eine dem pauliniſchen Lehrbegriff ganz entſprechende Bedeutung gegeben iſt **). Tiefer ſchließt ſich uns jedoch der Charakter des Evangeliums erſt auf, wenn wir die ihm zu Grunde liegende Geſammtanſchauung von der Perſon und Wirkſamkeit Jeſu in ihrem Mittelpunkt aufzufaſſen ſuchen. In dieſer Beziehung iſt es gewiß ſehr charakteriſtiſch, daß es durch ſeinen abgeriſſenen ſchroffen Anfang, wie abſichtlich jede nähere Anknüpfung an das Judenthum, von ſich fern halten will, indem es Jeſum nicht einmal als einen *γενόμενον ἐκ γυναικὸς* und *γενόμενον ὑπὸ νόμον*, wie ihn doch der Apoſtel Paulus ſelbſt Gal. 4, 4. bezeichnet, vor Augen ſtellt. Dagegen läßt es Jeſum unmittelbar als

*) Vgl. Ritſchl a. a. O. S. 177 f. Während es bei Matthäus 11, 13. in Uebereinſtimmung mit der fortdauernden Geltung des Geſetzes heißt: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν*, wird dagegen Luc. 16, 16.: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται*, ausdrücklich das Ende des Geſetzes proklamirt, ſo daß es im göttlichen Reich ſeine Geltung nicht mehr behalten ſoll.

**) Vgl. Ritſchl a. a. O. S. 179 f.

Lehrer in Kapernaum auftreten, und die erſte Handlung, durch welche er ſich hier ſogleich in ſeiner höheren Würde und Beſtimmung kund gibt und legitimirt, iſt die Austreibung eines Dämon. Durch das doppelte Moment, das dabei zu unterſcheiden iſt, indem Jeſus nicht nur faktiſch durch ſein Wort einen Beweis ſeiner die Dämonen bezwingenden Macht gibt, ſondern auch der Dämoniſche noch ausdrücklich ein Zeugniß von der Macht und Würde Jeſu ablegt, wird dieſe erſte öffentliche Handlung Jeſu auf eine Weiſe ausgezeichnet, aus welcher mit Recht zu ſchließen iſt, der Verfaſſer wolle hier zugleich die allgemeine Bedeutung, welche Jeſus in ſeiner Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte haben ſoll, zur Anſchauung bringen. Ritſchl bemerkt treffend (S. 196), ſo ſonderbar es erſcheinen möge, es diene hier der Dämon ebenſo dazu, Jeſum als den, der er iſt, zu verkündigen und in ſeine Wirkſamkeit einzuführen, wie in den andern Evangelien der Täufer Johannes. Wie dieſer zu ſeinem Zeugniß nur als göttlicher Prophet fähig ſey, und außerdem noch das Wunder bei der Taufe als Beglaubigung hinzutrete, ſo ſey es hier die übermenſchliche Natur des Dämon, welche es ihm möglich mache, den, der ſtärker als er iſt, zu erkennen. Welche Wichtigkeit die über die Dämonen ausgeübte Gewalt, und das von ihnen für Jeſus abgelegte Zeugniß für den Verfaſſer des Evangeliums hatte, iſt nicht blos aus der Angabe V. 41., ſondern noch mehr daraus zu ſehen, daß eben dieſer Zug, die Macht Jeſu über die Dämonen, wiederholt von ihm mit beſonderer Emphaſe hervorgehoben wird (vgl. 6, 18. 9, 1. 10, 17 f.). Jeſus gelte, bemerkt Ritſchl (S. 198), dem Urlucas als der mit der geſammten göttlichen Macht bekleidete Stellvertreter und Offenbarer Gottes, der durch ſeine Beſiegung aller ſataniſchen Gewalt die Erlöſung der Menſchen von äußerem und innerem Uebel bewirke. Die Vorſtellung einer ſo hohen Würde Chriſti, gegen welche der jüdiſche Meſſias zu einer untergeordneten Bedeutung herabgeſunken ſey, laſſe ſich nur aus dem pauliniſchen Standpunkt des Verfaſſers erklären. Die Vorſtellung von dem Gegenſatz der Sünde und Gnade, um welchen ſich die pauliniſche Theologie drehe, ſey es offenbar auch, welche ſich in dem Verhältniß Chriſti zum Teufel und ſeinem Reich nach der Darſtellung des Evangeliſten reflektire. Chriſtus werde darum als der Inhaber der göttlichen Macht angeſchaut, weil ſein Geſchäft ſey, den Satan und das Böſe zu überwinden und zu vernichten. Dieſe Bemerkungen ſind gewiß ſehr richtig, nur möchten ſie nicht ganz erſchöpfend ſeyn, und im Sinne des pauliniſchen Univerſalismus noch weiter ausgedehnt werden dürfen. Das Wort des Dämoniſchen 4, 34.: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς, iſt in demſelben Sinne zu neh-

nicht unbedeutende Stücke hinzug
jeder dieser beiden Bestandtheile s
und der Hauptgegenstand der U
sich die beiden Bestandtheile des
von einander unterscheiden. All
Gepräge des Lucas-Evangelium
Weise unterschieden wird, zunächs
werden, an diesem aber wird es
desselben nachweisen lassen, je
den wird.

Der eigenthümliche Chara
stellt sich vor allem auf negative
Evangelium dar. Alles, was d
zeichnet, wie namentlich die Af
sprochene ausschließliche Bestimm
nicht nur nicht, sondern vielme
Jesu entgegengesetzt lautende *)
punkt seines Verfassers sehr bes
nahme mehrerer bei Matthäus
der Vergebung der Sünden un
eine dem paulinischen Lehrbegri
Tiefer schließt sich uns jedoch de
wir die ihm zu Grunde liegen
Wirksamkeit Jesu in ihrem Mitt
ist es gewiß sehr charakteristisch,
fang, wie absichtlich jede nähere
halten will, indem es Jesum n
und *γενόμενον ὑπὸ νόμον*,
4, 4. bezeichnet, vor Augen st

*) Vgl. Ritschl a. a. O. S
in Uebereinstimmung mit
πάντες γὰρ οἱ προφῆται
dagegen Luc. 16, 16.:
τότε ἡ βασιλεία τοῦ θε
proklamirt, so da
halten soll.
itschl a. a. O. S

Partikularismus sagt,
(19, 10. Sobald
erstreckt kann es
Gebiet
das Reich der Dä
den und vernichtenden
rettende und erlösende
Heidenthum so eng
gebrochen und gestürzt
von allem Bösen, und
Heils zu Theil werden
Jesus als Erlöser aufzu
sonders die auf der heid
Dämonen in der heidnischen
Abgötterei, welche überall
Heiden in die Gemein
daher wohl auch nicht
die Bekehrung der ge
Jünger, als sie von ihrer
Wirksamkeit mit den Wor
ασσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνό
großen Wichtigkeit der an
ren Ausspruch thut: *ἐθεώ*
ανοῦ πεσόντα, 10, 17. 18.
in unserem Evangelium
neischen Evangelium die
enen zu dem Ausspruch
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
m begeisterten Blicke

et, erhält die Er
gibt, eine neue
mit der des
n Einem er
darin ab
ar, seyen
n, aus
sitzen

auf, in welcher aus ſeiner meſſianiſchen Wirkſamkeit die
chte in der heidniſchen Welt hervorgehen ſollten.
ben Geſichtspunkt ſtelle ich alles, was Ritſchl zur pragma-
Evangelienſchrift des Urlucas rechnet (S. 202 f.), nur iſt
o ich mit der von ihm dargelegten Anſicht weniger einver-
. Ich gebe gern zu, daß es ſehr ſchwer iſt, eine beſtimmte
eine zeitliche oder ſachliche, in dem Evangelium zu entdecken,
ch an einigen Stellen des Evangeliums eine Gruppirung nach
ien begegnet, es doch unmöglich iſt, einen durch das Ganze
geſchichtlichen Zuſammenhang nachzuweiſen. Es handelt ſich
ers um die Auffaſſung der Stelle 9, 51 f. Ritſchl wider-
nlichen, wie er ſelbſt ſagt, bis jetzt von allen Auslegern und
n Anſicht, als ob im Sinne des Schriftſtellers mit Kap. 9, 51
er Reiſe nach Jeruſalem begönne, und demnach der Verfaſſer
aufgefaßt wiſſen wollte, als ob es in Samarien auf dem
auptſtadt geſchehen ſey. Unläugbar ſtehen dieſer Anſicht viele

kleidet und mit voller Beſinnung, worüber ſie erſchracken.
s geſehen hatten, meldeten ihnen, wie der Beſeſſene gerettet
. Als Jeſus die Gegend verließ, bat ihn der Menſch, aus
Dämonen ausgegangen waren, ihn begleiten zu dürfen, er
aber und hieß ihn in ſein Haus zurückgehen, und alles er-
ihm Gott gethan habe. Warum erzählt nur Lucas dieß
Bedenkt man, daß der Gadarener als Bewohner einer, wie
beweiſen, großentheils von Heiden bewohnten Gegend als
en iſt, ſo iſt die Vermuthung nicht zu gewagt, daß uns
n von einer Legion von Dämonen Beſeſſenen, aber durch
r Gewalt der Dämonen Geretteten, als einen Repräſen-
identhums darſtellen will. Das Chriſtenthum iſt die Be-
r Gewalt der Dämonen, die Befreiung von allem, was
hindert, in dem natürlichen Zuſtande des σωφρονεῖν,
ſt mächtigen Selbſtbewußtſeyns zu ſeyn. In den in die
den, und mit ihnen in den See ſtürzenden Dämonen
des Heidenthums abgethan und fortgeſchafft, was es
ſich hatte, iſt ihm genommen, und in dem ἄνθρωπος,
ματισμένος und σωφρονῶν zu den Füßen
Bild der bekehrten Heidenwelt. Und in
verbietet, das Geſchehene jemand zu ſagen
in ſeiner Heimath alles zu erzählen, w
ht ihn Jeſus, ſo zu ſagen, ſelbſt zum
welches Intereſſe Lucas hatte, die Erzählu
geben.

men, in welchem Jesus im Gegensatz gegen den jüdischen Partikularismus sagt, er sey gekommen, zu suchen und zu retten das Verlorene (19, 10.). Sobald sich aber die Wirksamkeit Jesu über das Judenthum hinaus erstreckt, kann es nur das Heidenthum seyn, in welchem sich ihr das weiteste Gebiet eröffnet. Da nun nach jüdischer Anschauung das Heidenthum auch das Reich der Dämonen ist, so stellt sich in der die Dämonen bezwingenden und vernichtenden Macht Jesu sogleich auch die Beziehung dar, welche die rettende und erlösende Wirksamkeit Jesu auf die Heidenwelt hat. Die mit dem Heidenthum so eng verbundene Macht des Dämonischen mußte vor allem gebrochen und gestürzt werden, wenn der heidnischen Menschheit die Erlösung von allem Bösen, und der gleiche Genuß der Segnungen des messianischen Heils zu Theil werden sollte. Wenn also auch das Dämonische das durch Jesus als Erlöser aufzuhebende Böse überhaupt ist, so ist es doch ganz besonders die auf der heidnischen Welt liegende Macht des Bösen, welche die Dämonen in der heidnischen Religion über die Menschen ausüben, die heidnische Abgötterei, welche überall zuerst vor dem Christenthum weichen mußte, wenn die Heiden in die Gemeinschaft seines Heils aufgenommen werden sollten. Es ist daher wohl auch nicht ohne eine darauf sich beziehende Bedeutung, wenn die die Bekehrung der gesammten Heidenwelt in sich repräsentirenden siebenzig Jünger, als sie von ihrer ersten Aussendung zurückkehrten, den Erfolg ihrer Wirksamkeit mit den Worten ausdrücken: *κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου,* und Jesus selbst in der Betrachtung der großen Wichtigkeit der an diesen Anfang sich knüpfenden Folgen den emphatischen Ausspruch thut: *ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα,* 10, 17. 18. Es ist dieß ein Moment des Lebens Jesu, welcher in unserem Evangelium nicht minder bedeutungsvoll ist, als in dem johanneischen Evangelium die Scene, in welcher Jesus durch die Erscheinung der Hellenen zu dem Ausspruch veranlaßt wird: *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (Joh. 12, 20—24.) *). Hier wie dort schloß sich vor dem begeisterten Blicke

*) Von dem oben entwickelten Gesichtspunkt aus betrachtet, erhält die Erzählung von dem Gadarener, wie sie Lucas (8, 26 f.) gibt, eine neue Bedeutung. Vergleicht man die Darstellung des Lucas mit der des Matthäus, so weicht Lucas, abgesehen davon, daß er von Einem erzählt, was Matthäus an zwei geschehen läßt, hauptsächlich darin ab, daß er noch besonders erzählt, nachdem die Sache geschehen war, seyen die Einwohner der Gegend gekommen und haben den Menschen, aus welchem die Dämonen ausgegangen waren, zu den Füßen Jesu sitzen

Jeſu eine Zukunft auf, in welcher aus ſeiner meſſianiſchen Wirkſamkeit die ſegensreichſten Früchte in der heidniſchen Welt hervorgehen ſollten.

Unter denſelben Geſichtspunkt ſtelle ich alles, was Ritſchl zur pragmatiſchen Anlage der Evangelienſchrift des Urlucas rechnet (S. 202 f.), nur iſt hier ein Punkt, wo ich mit der von ihm dargelegten Anſicht weniger einverſtanden ſeyn kann. Ich gebe gern zu, daß es ſehr ſchwer iſt, eine beſtimmte Ordnung, ſey es eine zeitliche oder ſachliche, in dem Evangelium zu entdecken, daß, wenn uns auch an einigen Stellen des Evangeliums eine Gruppirung nach ſachlichen Principien begegnet, es doch unmöglich iſt, einen durch das Ganze hindurchgehenden geſchichtlichen Zuſammenhang nachzuweiſen. Es handelt ſich hier jedoch beſonders um die Auffaſſung der Stelle 9, 51 f. Ritſchl widerſpricht der gewöhnlichen, wie er ſelbſt ſagt, bis jetzt von allen Auslegern und Kritikern gehegten Anſicht, als ob im Sinne des Schriftſtellers mit Kap. 9, 51 der Bericht von der Reiſe nach Jeruſalem begönne, und demnach der Verfaſſer alles Folgende ſo aufgefaßt wiſſen wollte, als ob es in Samarien auf dem Wege nach der Hauptſtadt geſchehen ſey. Unläugbar ſtehen dieſer Anſicht viele

geſehen, bekleidet und mit voller Beſinnung, worüber ſie erſchracken. Die, die es geſehen hatten, meldeten ihnen, wie der Beſeſſene gerettet worden ſey. Als Jeſus die Gegend verließ, bat ihn der Menſch, aus welchem die Dämonen ausgegangen waren, ihn begleiten zu dürfen, er entließ ihn aber und hieß ihn in ſein Haus zurückgehen, und alles erzählen, was ihm Gott gethan habe. Warum erzählt nur Lucas dieß ſo genau? Bedenkt man, daß der Gadarener als Bewohner einer, wie die Schweine beweiſen, großentheils von Heiden bewohnten Gegend als Heide anzuſehen iſt, ſo iſt die Vermuthung nicht zu gewagt, daß uns Lucas ihn, den von einer Legion von Dämonen Beſeſſenen, aber durch Jeſus aus der Gewalt der Dämonen Geretteten, als einen Repräſentanten des Heidenthums darſtellen will. Das Chriſtenthum iſt die Befreiung aus der Gewalt der Dämonen, die Befreiung von allem, was den Menſchen hindert, in dem natürlichen Zuſtande des σωφρονεῖν, eines ſeiner ſelbſt mächtigen Selbſtbewußtſeyns zu ſeyn. In den in die Schweine fahrenden, und mit ihnen in den See ſtürzenden Dämonen iſt alles Unreine des Heidenthums abgethan und fortgeſchafft, was es Dämoniſches an ſich hatte, iſt ihm genommen, und in dem ἄνθρωπος, der nun als ein ἱματισμένος und σωφρονῶν zu den Füßen Jeſu ſitzt, erblicken wir ein Bild der bekehrten Heidenwelt. Und indem Jeſus, während er ſonſt verbietet, das Geſchehene jemand zu ſagen, V. 56 ihn ſogar auffordert, in ſeiner Heimath alles zu erzählen, was Gott ihm gethan habe, macht ihn Jeſus, ſo zu ſagen, ſelbſt zum Heidenapoſtel. So erklärt ſich, welches Intereſſe Lucas hatte, die Erzählung gerade in dieſer Form zu geben.

Schwierigkeiten entgegen, und es ist leicht zu zeigen, daß der Abschnitt 9, 51. bis 18, 14 eine Menge von Begebenheiten enthält, welche unmöglich auf dem Wege durch Samarien vorgefallen sein können, daß wir demnach auch in diesem Theile des Evangeliums nur ein lockeres Aggregat von einzelnen Erzählungen und Reden vor uns haben. Allein es scheint mir dabei zu wenig in Erwägung gezogen zu seyn, daß beides zugleich möglich ist; der Verfasser des Evangeliums kann hier Mehreres zusammengenommen haben, was ursprünglich gewiß nicht Bestandtheil eines solchen Reiseberichts war, und doch kann es zugleich seine Absicht gewesen seyn, alles dieß unter den Hauptgesichtspunkt der nun schon auf die Hauptstadt, als ihr letztes Ziel, gerichteten, durch Samarien hindurchgehenden Reise Jesu zu stellen. Man bedenke nur, wie sehr es dem Evangelisten selbst darum zu thun ist, den Moment des Lebens Jesu, in welchem er von Galiläa her an den Grenzen Samariens ankommt, und nun im Begriffe ist, das Gebiet desselben zu betreten, als einen Epoche machenden zu bezeichnen. Es beginnt jetzt die zweite Periode der Lehrthätigkeit und des Lebens Jesu, welche von der ersten sich dadurch unterscheidet, daß ihre Sphäre nicht mehr Galiläa, sondern Samarien ist, und Jesus in ihr nun schon die Katastrophe, mit welcher seine Wirksamkeit überhaupt enden sollte, näher und unmittelbarer vor Augen hat. Der Evangelist nennt diese zweite Periode, deren Ende nicht blos der Tod Jesu, sondern seine Aufnahme in den Himmel ist, in ihrem nunmehr beginnenden Verlauf das *συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ*. Darum war nun sein Angesicht fest und unverrückt nach Jerusalem gerichtet, wo alles vollends zu seiner Erfüllung kommen sollte, aber auch dieser Ausdruck: *αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξε τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ*, ist von dem Evangelisten mit besonderem Bedacht gewählt. Er sagt hiemit nicht, Jesus sey jetzt unmittelbar und geraden Weges nach Jerusalem gereist, sondern nur, er habe seinem Angesicht die Richtung auf die Reise nach Jerusalem gegeben, d. h. bei allen Reisen, die er jetzt noch machte, ihr endliches Ziel nie aus dem Auge verloren, sie mit dem steten, unverrückten Bewußtseyn gemacht, daß sie, wohin sie auch gehen mochten, eigentlich das *πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ* seyen. Der Evangelist beugt dadurch selbst der Voraussetzung vor, daß seine folgende Erzählung der Bericht einer in geradem ununterbrochenem Zuge nach Jerusalem gehenden Reise ist, und es ist somit durch seine eigenen Worte die Annahme nicht ausgeschlossen, daß, wenn auch die Hauptsphäre seiner Wirksamkeit Samarien ist, doch in denselben Kreis seines Wirkens Manches fällt, was in größerer oder geringerer

Entfernung auf der Seite liegt, und wohl auch nur willkürlich in dieſen Zuſammenhang gebracht iſt. Daß die Form der folgenden Darſtellung als Bericht einer durch Samarien nach Jeruſalem gehenden Reiſe gleichſam der weite Rahmen iſt, von welchem alles Folgende bis zur Ankunft Jeſu in Jeruſalem zuſammengefaßt werden ſoll, erhellt ſowohl daraus, daß nun ſogleich von einer in Samarien vorgefallenen Begebenheit die Rede iſt, als auch aus der wiederholten Hinweiſung auf die in derſelben Richtung fortgehende Reiſe nach Jeruſalem. Man vgl. 10, 38.: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸς*, 13, 22.: *καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας, διδάσκων, καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ*, 17, 11.: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*. Daß hier nicht blos Samarien, ſondern auch wieder Galiläa genannt iſt, deutet nur an, daß der Evangeliſt die Reiſe nicht als eine in gerader Richtung nach Jeruſalem fortgehende angeſehen wiſſen will. Er läßt daher immer auch wieder nach Galiläa einlenken, theils ausdrücklich, wie hier, theils ſtillſchweigend, ſofern die Lokalität mancher Erzählungen nicht wohl in Samarien ſeyn kann, ohne jedoch dadurch mit ſeiner frühern Angabe in Widerſpruch zu kommen, indem er ja die Reiſe nur ihrer Hauptbewegung nach durch Samarien gehen laſſen will. Eben daran ſoll die Erwähnung Samariens hier wieder erinnern, und nur in dieſem Sinne ſind Samarien und Galiläa hier zugleich genannt, keineswegs aber iſt neben Galiläa Samarien nur für den Zweck erwähnt, um zu erklären, wie unter den Ausſätzigen auch ein Samaritaner ſich habe befinden können. Erſt von Jericho aus (18, 35) geht ſodann die Reiſe in geradem, unmittelbar auf ihr Ziel gerichteten Zuge nach Jeruſalem. Es kann demnach nicht wohl ein Zweifel darüber ſeyn, daß es zur eigenthümlichen Anlage unſeres Evangeliums gehört, den geſchichtlichen Stoff der evangeliſchen Geſchichte auf dieſe beiden Kreiſe der Lehrthätigkeit Jeſu ſo zu vertheilen, daß er in dem einen als umherreiſend in Galiläa, in dem andern als auf einer Reiſe durch Samarien nach Jeruſalem begriffen dargeſtellt wird. Daß nun aber, während Matthäus von einer ſolchen Bereiſung Samariens nicht nur nichts ſagt, ſondern ſie von ſeiner Darſtellung ſogar auszuſchließen ſcheint, unſer Evangeliſt Samarien eine ſo große Bedeutung gibt, daß es neben Galiläa der beſondere Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Jeſu iſt, und ihm ein ſo großer Theil des traditionellen Stoffs zugewieſen wird, kann nur in derſelben Tendenz geſchehen ſeyn, in welcher er die ſiebenzig Jünger den Apoſteln gegenüber ſo bedeutungsvoll auftreten läßt. Samarien galt ja als ein heid-

nisches Land. Wie daher der strenge Jude und Judenchrist die Berührung des unreinen Landes scheute, so sah dagegen der paulinisch gesinnte Verfasser nur um so stärker zu dem schon über die Grenzen Judäa's hinausliegenden, den weiten Blick in die heidnischen Länder eröffnenden Gebiet sich hingezogen. In der Ausdehnung des Wirkungskreises Jesu auf Samarien, in der Länge der Zeit, die er hier verweilt haben soll, in der Vorliebe, mit welcher in den dahin gehörenden Erzählungen die Züge eines gottgefälligen, der Aufnahme in das Reich Gottes von selbst entgegenkommenden Sinnes an Samaritern dargestellt werden, sehen wir die Seite des Lebens Jesu vor uns, welche der paulinische Universalismus, um sich auf die Auktorität Jesu stützen zu können, zu seiner Voraussetzung haben mußte. Scheint doch in derselben Absicht, um das Vorbild eines in rastloser Thätigkeit von Land zu Land umherreisenden Heidenapostels schon in Jesus anzuschauen, seine Lehrthätigkeit überhaupt ganz besonders als ein fortgehendes, einen so viel möglich weiten Kreis beschreibendes Umherreisen aufgefaßt zu seyn. Zwar wandert Jesus auch bei Matthäus überall umher, unser Evangelist aber macht nicht nur dieses fortgehende Weiterreisen noch öfters, als sonst geschieht, bemerklich, sondern läßt auch Jesum gleich anfangs, nachdem er schon am ersten Tage in rascher Folge in Kapernaum und Nazareth aufgetreten war, und das Volk ihn zurückhalten wollte (τοῦ μὴ πορεύεσθαι ἀπ' αὐτῶν), ausdrücklich den Grundsatz aussprechen: ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· ὅτι εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι, 4, 43. Dürfen wir auch dieß zur Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums rechnen, so möchte hieraus auch eine Stelle Licht erhalten, welche man gewöhnlich für sehr räthselhaft hält (13, 31—34), die Aeußerung, welche Jesus gegen Herodes, den Fuchs, gethan haben soll. Wenn Jesus hier sagt: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und verrichte Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich fertig, nur muß ich heute und morgen und am folgenden Tage reisen, weil es nicht angeht, daß ein Prophet umkomme außerhalb Jerusalem," so ist klar, daß er Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen als den nächsten Beruf angibt, durch welchen die für seine öffentliche Wirksamkeit bestimmte Zeit ausgefüllt werde, aber für noch weit wichtiger, für seine eigentliche Aufgabe *) erklärt er das fortgehende, nie zu unterbrechende Weiterreisen, dessen letztes Ziel nur Jeru-

*) In diesem Sinne ist πλὴν V. 33 zu nehmen. Es bedeutet, wie das lateinische, nisi quod, das, was als das von selbst sich Verstehende, das eigentlich Gemeinte vorauszusetzen ist.

ſalem ſein konnte. Dieſe letztere Stelle gehört allerdings einem nicht urſprünglichen Abſchnitt an, es kann jedoch kaum einem Zweifel unterliegen, daß der Ueberarbeiter das von ihm ſo bedeutungsvoll hervorgehobene πορεύεσθαι Jeſu ganz im Sinne des urſprünglichen Evangeliums genommen hat.

Schon in den bisher erörterten Zügen legt unſer Evangelium einen Charakter dar, welcher es weſentlich vom Matthäus-Evangelium unterſcheidet, und ſich nur aus dem pauliniſchen Standpunkt ſeines Verfaſſers erklären läßt. Noch beſtimmter aber ſpricht es ſeine divergirende Richtung darin aus, daß es ſich ſogar in eine antithetiſche Beziehung zu der im Matthäus-Evangelium enthaltenen Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte ſetzt. Der auffallendſte Zug dieſer Art iſt das ſchon berührte Verhältniß, in welchem wir in unſerem Evangelium die ſiebenzig Jünger zu den zwölf Apoſteln ſtehen ſehen. Darauf hat beſonders der ungenannte Verfaſſer der Schrift über die Evangelien aufmerkſam gemacht *). Auch Ritſchl iſt der Meinung, die Erzählung von den ſiebenzig Jüngern habe zugleich die Abſicht, die zwölf Urapoſtel in den Schatten zu ſtellen. In der That kann man, wenn man die beiden Kap. 9, 1 f. 10, 1. vergleicht, kaum verkennen, auf welchen Gegenſatz und Contraſt der Evangeliſt es hier recht abſichtlich angelegt hat. Vor allem ſticht die Kürze und Dürftigkeit der Rede, mit welcher Jeſus bei Lucas 9, 3—5. die Zwölf für ihr Amt beſtimmt und inſtruirt, gegen die Emphaſe und Reichhaltigkeit derſelben Rede bei Matthäus 10, 7 f. ſehr ab. Man ſieht, es iſt dem Evangeliſten in jener Stelle beinahe jedes Wort zu viel, und die Vergleichung mit 11, 2 f. zeigt, daß er das den Zwölf Entzogene für die Siebenzig ſich vorbehalten wollte. Während namentlich die ehrenden, die volle Bedeutung und Würde der Apoſtel ausſprechenden Worte Matth. 10, 40. bei Lucas 9, 3 f. ganz fehlen, ſind ſie in der Parallelſtelle Luc. 10, 16. den ſiebenzig Jüngern beigelegt. Noch mehr wird man, wenn man einmal den ganzen Abſchnitt 9, 1 f. — 10, 24. darauf anſieht, überraſcht, mit welcher Planmäßigkeit hier alles darauf hinzielt, die Zwölf in demſelben Verhältniß herabzuſetzen und zurückzuſtellen, in welchem dagegen die Siebenzig gehoben und vorangeſtellt werden. Wenn von den drei ausgezeichnetſten der Zwölfzahl, von Petrus, Johannes und Jakobus geſagt wird, daß ſie bei der Verklärung Jeſu voll Schlafs geweſen ſeyen (9, 32), und von Petrus noch beſonders, er habe nicht gewußt, was er ſagte (V. 33), ſo kann dieß, wie beſonders auch die Parallelſtelle bei Matthäus zeigt, in welcher nichts davon geſagt iſt, nur dazu dienen, ſie in einem ungünſtigen Licht

*) A. a. O. S. 24 f. 82 f.

erſcheinen zu laſſen. Unmittelbar darauf folgt eine Erzählung, welche zwar auch bei Matthäus in derſelben Weiſe ſich findet, in dem Zuſammenhang des Lucas aber eine andere Bedeutung erhält. Es wird von den Jüngern erzählt, ſie haben aus einem Dämoniſchen, welcher zu ihnen gebracht worden war, den Dämon nicht auszutreiben vermocht. Die Jünger erſcheinen alſo hier in ihrer Unmacht, und wenn es nun vielleicht auch bei Matthäus zweifelhaft ſeyn ſollte, ob unter der von Jeſus ſo ſcharf getadelten γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη die Jünger zu verſtehen ſind, ſo kann doch im Sinne unſeres Evangeliſten kaum etwas Anderes angenommen werden. Warum ſollte er denn nicht die Jünger ſelbſt für dieſe γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη gehalten haben, da er vorher und nachher ſie mit Zügen ſchildert, welche eine ſolche Aeußerung der Unzufriedenheit mit ihnen von Seiten Jeſu gar nicht unwahrſcheinlich machen können? Wie er bei der Verklärungsſcene ſchweren, ihren Sinn verdunkelnden Schlaf auf ſie fallen läßt, ſo kann er V. 45. nicht ſtark genug hervorheben, wie wenig ſie, noch ganz betroffen von dem kaum geſchehenen Wunder, die Erklärung Jeſu über das ihm bevorſtehende Schickſal zu faſſen im Stande geweſen ſeyen. Während es bei Matthäus 17, 23. einfach heißt: ſie ſeyen darüber ſehr betrübt geweſen, ſagt dagegen unſer Evangeliſt mit ſichtbar geſteigertem Ausdruck: οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο, καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν, ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό, καὶ ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτὸν περὶ τοῦ ῥήματος τούτου. Ein ſo dichter Schleier lag alſo noch auf ihnen und verhüllte ihnen alles, was ſich auf die tiefere Bedeutung ſeiner Perſon und ſeines Werkes bezog. So wenig hatten ſie die rechte Einſicht, und ſo fern ſtanden ſie ihm ſelbſt in Hinſicht des perſönlichen Verhältniſſes, daß ſie aus Furcht vor ihm es nicht einmal wagten, ihn zu fragen. Auch was weiter folgt V. 46., der Rangſtreit der Jünger, und die ſie beſchämende Hinweiſung auf das vor ſie geſtellte Kind, ſo wie die dem Johannes gegebene Erinnerung läßt ſie auf's neue von einer Seite erſcheinen, welche nur eine ſehr ungünſtige Vorſtellung von ihrer Fähigkeit, als Apoſtel für das Reich Gottes zu wirken, erwecken kann. Ja, wenn man von dieſem Zuſammenhang aus auf die beiden Erzählungen zurückſieht, welche der Evangeliſt neben der unbedeutenden Zwiſchenerzählung 9, 7—9. gleichfalls mit der Geſchichte ihrer Berufung in Verbindung gebracht hat (9, 10—17. und 18—27), ſo kann man ſelbſt bei dieſen Stücken deſſelben Abſchnitts es nicht für zufällig halten, daß ihnen ihre Stelle gerade hier gegeben worden iſt. Bei der wundervollen Speiſung zeigt ja die Rede der Jünger V. 12. deutlich genug, wie wenig ſie

eine Ahnung davon hatten, daß gerade in einem ſolchen Falle die Macht Jeſu nur um ſo mehr in ihrer ganzen Größe ſich verherrlichen konnte. Der darauf folgende Abſchnitt läßt zwar auch den Petrus bekennen, daß Jeſus ſey der Chriſtus Gottes, aber welcher ſchwache Ausdruck iſt hier ſeinem Bekenntniß gegeben, und wie matt und bedeutungslos iſt die ganze Scene, wenn wir ſie mit ihrer Darſtellung bei Matthäus vergleichen, geworden! Weder die ehrende Anerkennung des Sinnes, aus welchem das Bekenntniß des Petrus hervorging, noch das große Vertrauen, das Jeſus in ihn, als den Felſen ſeiner Gemeinde, ſetzte, iſt hier auch nur mit Einem Worte angedeutet, wie überhaupt bei Lucas mit Ausnahme der zweideutigen, wenig genug ſagenden Stelle (22, 31. 32) alles fehlt, was von einem dem Petrus beſonders übertragenen Berufe verſtanden werden könnte, oder den ſämmtlichen Zwölf einen Anſpruch auf den ausſchließlichen Beſitz des Apoſtelamts zu geben ſcheint (Stellen wie Matth. 18, 18. 19. 28. finden ſich im urſprünglichen Lukas nicht). Es vereinigen ſich ſo die ſämmtlichen Züge, mit welchen die zwölf Jünger in dem ganzen, auf die Geſchichte ihrer Berufung folgenden Abſchnitt geſchildert werden, zu einem Bilde von ihnen, das keinen ſehr günſtigen Eindruck machen kann, und nach dem Sinn des Evangeliſten einen ſolchen auch nicht machen ſoll. Und nun beachte man auch, welche Stellung der Evangeliſt dieſer Charakteriſtik der Zwölf in ſeiner Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte gegeben hat. Er ſchließt mit ihr denjenigen Theil derſelben, welcher ſich noch ganz auf die Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa bezieht, ſomit die noch dem Judenthum zugekehrte Seite derſelben darſtellt, und wenn er nun, ſobald Jeſus mit ſeinem Eintritt in Samarien auch in ſeinen weiteren und freieren, in der heidniſchen Welt ihm ſich öffnenden Wirkungskreis eingetreten iſt, ihn neue, von ihm beſonders ausgezeichnete, und ſeine Zufriedenheit in weit höherem Grade ſich erwerbende Jünger berufen läßt, iſt hieraus nicht klar, daß er die Zwölf, als blos für das Judenthum beſtimmt, mit ihrem jüdiſchen Partikularismus, ihrem noch ſo beſchränkten, und für das Höhere und Geiſtige noch ſo wenig erweckten Sinn gleichſam in dieſem Gebiete zurücklaſſen will? Wie unfähig, die engen Grenzen deſſelben zu überſchreiten, bleiben ſie hier ſtehen, und geben daher gleich beim Uebergang in den jetzt ſich aufſchließenden größeren Kreis nur einen neuen Beweis ihres beſchränkten Geiſtes. Als die Bewohner des erſten Dorfes in Samarien, in das die zur Bereitung der Stätte vorausgeſchickten Boten kamen, Jeſum nicht aufnahmen, aber blos aus dem Grunde, weil ſie von ihm, als von einem nach Jeruſalem Reiſenden, ſich keine ihnen günſtige Geſinnungen ver-

ſprechen zu dürfen glaubten, wollten die beiden Jünger, Jakobus und Johannes, mit dem ſtrafenden Eifer des Elias Feuer vom Himmel auf ſie herabfallen laſſen und ſie vernichten. Jeſus aber verwies es ihnen mit den Worten: „wiſſet ihr nicht, weſſen Geiſtes ihr ſeyd, von welchem ganz andern Geiſte ihr beſeelt ſein ſolltet! Denn des Menſchen Sohn iſt nicht gekommen, die Seelen der Menſchen zu verderben, ſondern zu retten.“ Kann deutlicher als hier geſagt werden, wie wenig die Zwölf überhaupt mit ihrem partikulariſtiſchen, alles Nichtjüdiſche von ſich ausſchließenden, ſich nur negativ zu ihm verhaltenden Sinne den ächten Geiſt Chriſti, und die rechte Fähigkeit für ihren apoſtoliſchen Beruf in ſich hatten? In dieſem engherzigen, nur an die Intereſſen des Judenthums gebundenen Partikularismus konnten ſie auch die Kraft und Entſchiedenheit nicht haben, die der folgende Abſchnitt V. 57 — 62. von dem Jünger Jeſu verlangt, um in ſeiner Nachfolge alles hinter ſich zurückzulaſſen und, ohne rückwärts zu ſehen, ſich nur zum Dienſt für das Reich Gottes geſchickt zu machen. Nach ſeiner ganzen Umgebung kann auch dieſem Abſchnitt, welcher bei Matthäus 8, 18 f. in einem ganz andern Zuſammenhange ſteht, von unſerem Evangeliſten nicht ohne Beziehung auf die Apoſtel ſeine Stellung gerade hier angewieſen worden ſeyn. So wie die Zwölf bisher ihrem ganzen Sinn und Charakter nach geſchildert worden ſind, erſcheinen ſie nicht als die εὔθετοι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ein εὔθετος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ iſt nur, von dem das gilt, was Jeſus von den ſiebenzig Jüngern ſagt, deren Berufung nun unmittelbar ſich anſchließt. Darum werden nun ſogleich die feierlichen Eingangsworte, mit welchen Matthäus 9, 35—38. die Auswahl der Zwölf einleitet: „die Erndte iſt groß, aber der Arbeiter ſind wenige, ſo bittet nun den Herrn der Erndte, daß er Arbeiter ſende in ſeine Erndte,“ auf die Siebenzig übergetragen, ſie werden alſo dadurch als die eigentlichen Arbeiter auf dem Felde des göttlichen Reichs bezeichnet, und wie ſie dem hohen, von Jeſu in ſie geſetzten Vertrauen entſprechen, läßt der Evangeliſt Jeſum ſelbſt mit dem Ausdruck der erhebendſten Begeiſterung in den Worten ſchildern, mit welchen er ſie nach ihrer Rückkehr von der erſten Ausſendung empfängt, 10, 17—24. Es iſt ſchon bemerkt worden, welcher bedeutungsvolle Sinn in dem Ausſpruch Jeſu V. 18. liegt, analog mit Joh. 12, 23., aber auch an Matth. 16, 16 f. wird man erinnert. Wie dort nimmt auch hier Jeſus das aus dem Munde der Jünger Vernommene mit begeiſterter Freude auf, um durch die Bekräftigung, die er ihren Worten gibt, alles Große und Erhabene, das für die Zukunft daran ſich knüpft, und ebendamit die Unzerſtörbarkeit ſeines Wer-

les und ſeine Beſtimmung für die Ewigkeit auszuſprechen. In allem, was er hier zur beſonderen Auszeichnung der Siebenzig ſagt, tritt erſt vollends ihre antithetiſche Beziehung zu den Zwölf hervor. Es wird von ihnen nicht nur nichts Aehnliches geſagt, ſondern es kann auch für ſie, nachdem für die Siebenzig das Höchſte, was von einem Jünger des Herrn geſagt werden kann, in Anſpruch genommen iſt, dieſen gegenüber nichts Gleiches mehr übrig bleiben. „Ich gebe," ſpricht er zu ihnen, „die Macht zu treten auf Schlangen und Skorpionen, und Macht über die ganze Gewalt des Feindes und nichts wird euch verletzen." Sie ſollen alſo nicht blos von allen Mächten des Böſen nicht verletzt werden können, ſondern ſelbſt die abſolute Macht über das dem Reiche Gottes gegenüberſtehende und von ihm zu überwindende Princip des Böſen haben, darum ſollen ſie ſich auch nicht blos deßwegen freuen, daß die Geiſter ihnen unterthan ſind, ſondern vielmehr darüber, daß ihre Namen aufgeſchrieben ſind im Himmel. Wäre freilich mit dieſen Worten nichts weiter geſagt, als was de Wette in ihnen finden will, man ſolle ſich nicht eitel und herrſchſüchtig der ausgeübten Wirkſamkeit, ſondern des Bewußtſeyns, mit dem eigenen innern Leben dem Reiche Gottes anzugehören, freuen, ſo wäre hiemit nur etwas dem hohen Schwung der Rede Jeſu ſehr wenig Entſprechendes geſagt. Es iſt jedoch klar, daß wie zuvor von der abſoluten Macht die Rede iſt, mit welcher die Jünger für das Reich Gottes zu wirken berufen ſind, ſo nun hier, im Hinblick auf das endliche Ziel, überhaupt ihre abſolute Bedeutung für das Reich Gottes ausgeſprochen werden ſoll. Welchen weitern Blick ſcheint uns aber dieſe Stelle in die Seele des Verfaſſers unſers Evangeliums werfen zu laſſen! Wird man ſchon durch die von Johannes und ſeinem Bruder Jakobus 9, 54. erzählte Scene an den feurigen Rachegeiſt des Apokalyptikers zu denken veranlaßt, ſo drängt ſich ja hier ſogar die Vermuthung auf, der Verfaſſer unſers Evangeliums habe bei den Namen ſeiner ſiebenzig Jünger, die er im Himmel aufgeſchrieben ſeyn läßt, geradezu die Stelle der Apokalypſe 21, 14. vor Augen gehabt, wo von den δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου geſagt wird, ſie ſeyen an die zwölf Grundſteine der Mauer des himmliſchen Jeruſalems geſchrieben. Man beachte nur, in welchem Sinn und Zuſammenhang ſowohl bei dem Apokalyptiker, als dem Evangeliſten von den im Himmel aufgeſchriebenen Namen die Rede iſt. Dieſelbe abſolute Bedeutung, welche der Apokalyptiker, ſelbſt einer der Zwölf, den zwölf, den zwölf Stämmen Iſraels entſprechenden Apoſteln für das Reich Gottes zuerkennt, will demnach der Evangeliſt ſeinen, die Geſammtheit der heidniſchen Völker in ſich repräſen-

tirenden siebenzig Jüngern vindiciren, indem er sie aber nur ihnen vindicirt, und die schon sosehr gegen sie zurückgestellten Zwölf hierin am meisten so tief unter ihnen stehen läßt, wie ist es möglich, den aus der ganzen Darstellung des Evangelisten so deutlich hervorblickenden Gegensatz zu verkennen? Nicht anders verhält es sich auch mit den folgenden Worten, in welchen Jesus frohlockend im Herzen dem Vater dafür dankt, daß er dieß vor den Weisen und Verständigen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe, so sey es sein Wohlgefallen gewesen, und sodann im erhebenden Bewußtseyn des ihm dadurch begründeten Erfolgs seiner Wirksamkeit die höchste Bedeutung seiner Person in den Worten ausspricht: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, niemand hat erkannt, wer der Vater ist, als der Sohn, und wer der Sohn ist, als der Vater, und wem es der Sohn offenbaren will.“ Auch bei Matthäus findet sich diese Stelle und zwar gerade da, wo von der Aussendung der Zwölf und der ihnen dabei ertheilten Instruktion, und hierauf von den ersten Erfolgen der Wirksamkeit Jesu, seiner Anerkennung sowohl als seiner Verwerfung, die Rede ist, Kap. 11, 1 f. 25 f. *). Wir sehen also auch hier wieder, wie geschichtliche Situationen und Aussprüche Jesu, welche in dem ursprünglichen Zusammenhang der evangelischen Geschichte sich nur auf die Zwölf beziehen konnten, von unserem Evangelisten auf die Siebenzig übergetragen worden sind, zum deutlichen Beweis, daß er die Letztern den Erstern nicht blos gleichstellen, sondern statt derselben allein als die wahren und ächten Jünger Jesu angesehen wissen will. Es ist daher auch leicht zu sehen, daß alles, was hier Jesus in so hohen Ausdrücken von seinen Jüngern und von sich selbst sagte, nicht blos dem angeblichen Erfolg der ersten Aussendung der Siebenzig, welcher doch in keinem Fall schon ein so bedeutender gewesen seyn kann, gelten soll, sondern offenbar will uns der Evangelist in demjenigen, was damals zuerst von jenen Jüngern mit so großem Erfolg geschehen seyn soll, alles, was für die Zukunft daran sich knüpfte, zur Anschauung bringen. Sind nun die siebenzig Jünger unstreitig ebenso nach der angenommenen Zahl der heidnischen Völker, gerade in dieser Zahl, für ihren Beruf bestimmt, wie die zwölf Apostel mit Rücksicht auf die Zwölfzahl der Stämme Israel, und weist auch schon ihre Berufung und Aussendung in Samarien, dem heidnischen Lande, auf ihre Be-

*) Es ist bei Matth. 11, 1. ein ähnlicher Uebergang von dem einen Theil der evangelischen Geschichte auf den andern, wie Luc. 9, 51., nur mit dem Unterschied, daß bei Lucas die Siebenzig jetzt erst als Jünger auftreten.

ſtimmung für die heidniſche Welt hin, ſo kann ebenſo wenig ein Zweifel darüber ſeyn, daß nur das Heidenthum es iſt, in deſſen Sphäre Jeſus alle jene großen, ihn zu ſo hoher Begeiſterung ſtimmenden Erfolge ſeiner Sache in der Zukunft vor ſich liegen ſieht. Der Verfaſſer des Evangeliums lebt ſomit ganz im Bewußtſeyn eines pauliniſchen Univerſalismus, welcher alles jüdiſch Partikulariſtiſche überſchritten und hinter ſich zurückgelaſſen hat, und nicht im Judenthum, ſondern nur im Heidenthum, in der Geſammtheit der Völker der heidniſchen Welt, die ſchönſte Verwirklichung der Idee des Chriſtenthums, ſeinen höchſten Triumph, erblickt. Wird man doch in demſelben ſo vielfach merkwürdigen Abſchnitt noch beſonders durch einige Nebenzüge an einen im pauliniſchen Kreiſe lebenden, mit den Grundſätzen und Briefen des Apoſtels bekannten Schriftſteller erinnert. Ich will kein beſonderes Gewicht darauf legen, daß, wie der ſächſiſche Anonymus meint *), mit dem Worte: *πατεῖν ἐπάνω ὄφεων*, ſpeciell auf ein im Leben des Paulus thatſächlich vorgekommenes Ereigniß Apg. 28, 3 f. hingedeutet iſt (in jedem Falle ſehen wir aus dieſer Stelle, wie namentlich auch über den Apoſtel Paulus ſolche, die Unverletzlichkeit dieſer Gottesmänner bezeugende Sagen im Umlauf waren), das aber verdient beſonders beachtet zu werden, wie in die, den Siebenzig gegebene Inſtruktion gewiſſe, aus den pauliniſchen Briefen bekannte Grundſätze eingeflochten ſind. Werden die Jünger angewieſen, in den Häuſern, in die ſie eintreten, *ἐσθίειν καὶ πίνειν τὰ παρ' αὐτῶν, ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἐστι — ἐσθίειν τὰ παρατιθέμενα*, ſo ſtimmt dieß nicht nur mit dem von Paulus befolgten und gerechtfertigten Verfahren 1 Cor. 9, 7 f. ſo genau, ſondern auch mit 1 Cor. 10, 27. ſelbſt ſo wörtlich zuſammen, daß man hieraus den entſchiedenen Pauliner erkennt, und ſogar dieſes wörtliche Zuſammentreffen kaum für zufällig halten kann. Da die Häuſer, in welche die Siebenzig eintreten, nach dem Zuſammenhang der Stelle, heidniſche ſind, ſo werden ſie demnach hier darüber belehrt, daß ſie das Zuſammeneſſen mit Heiden nicht für unerlaubt halten dürfen, ſondern ohne ſich ein Gewiſſen daraus zu machen, alles, was ihnen vorgeſetzt werde, genießen ſollen.

Nach ſolchen Beweiſen eines ſo beſtimmt ausgeſprochenen Tendenzcharakters unſeres Evangeliums wird man auch bei andern Abſchnitten weniger Bedenken tragen können, eine antithetiſche Beziehung gegen das Judenchriſtenthum anzunehmen. In dieſe Kategorie ſcheinen beſonders die beiden Parabeln vom Gaſtmahl 14, 16. und vom armen und reichen Manne zu gehören.

*) A. a. O. S. 84.

Die letztere ist dem Lukasevangelium eigenthümlich, die erstere findet sich auch bei Matthäus 22, 1 f., jedoch mit einer für die Richtung der beiden Evangelien, wie es scheint, charakteristischen Modifikation. Nach Lukas werden nach den die Einladung Verschmähenden zuerst geladen Arme und Gebrechliche von den Straßen und Gassen der Stadt, und sodann solche, welche von den Landstraßen und Zäunen mit der dringendsten Nöthigung herbeigeholt werden. Diese letztere Unterscheidung wird in der Form der Parabel bei Matthäus nicht gemacht, sondern nachdem die zuerst Geladenen die Einladung des Königs unbeachtet gelassen und die Diener sogar noch mißhandelt und getödtet hatten, wurden von den Scheidewegen der Landstraßen Leute aller Art zu dem bereit gehaltenen Hochzeitmahl herbeigerufen. Es ist ganz natürlich, daß man bei den verschiedenen Klassen der Geladenen an die Juden und Heiden und an ihr Verhältniß zum Christenthum, sofern die Letztern es ebenso bereitwillig annahmen, als die Erstern es ungläubig verwarfen, denkt (wie man ja auch V. 7. in dem über die Stadt, die der König in seinem Zorn verbrennen läßt, ergehenden Strafgericht nur eine Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems sehen kann). Auch das liegt sehr nahe, unter den Armen und Gebrechlichen, welche bei Lukas noch besonders von den erst von den Landstraßen Herbeigeholten unterschieden werden, Leute der niedern Volksklasse, unter welcher allein Empfänglichkeit für das Christenthum vorhanden war, im Gegensatz gegen die Vornehmen, zu verstehen. Es würde demnach die Parabel sowohl bei Matthäus als bei Lukas die Lehre enthalten, daß die Heiden ebenso berechtigt zur Aufnahme in das messianische Reich seyen, wie die Juden, und bei dem Unglauben der letztern, als die eigentlichen Mitglieder desselben angesehen werden müssen. Der paulinische Universalismus, zu welchem sich die Parabel auch bei Matthäus bekennt, kann, da dieses Evangelium auch sonst einzelne Stellen dieser Art enthält, nicht wohl befremden, nur fragt sich, wie der dem Matthäus eigene Zug zu nehmen ist, daß den Gästen, um zum Gastmahl zugelassen zu werden, zur Bedingung gemacht wird, daß sie mit einem hochzeitlichen Kleid angethan sind. Da die Parabel den geschichtlichen Unterschied der verschiedenen Klassen der Mitglieder der christlichen Gemeinschaft in den sittlichen Gegensatz der Würdigkeit und Unwürdigkeit hinüberspielen läßt, so ist vielleicht jener Zug, seinem ursprünglichen Sinne nach, von der subjektiven Empfänglichkeit für das Reich Gottes zu verstehen, aber ebenso gut kann mit demselben auch dieß gesagt seyn, daß die Heiden zwar gleich berechtigte Genossen des messianischen Heils seyn sollen, jedoch nur unter der Bedingung, daß

bten. Dürften wir annehmen,
der Parabel verbunden hat, so
haben, und der Verfasser des
daß er diesen Zug völlig weg-
athen. In jedem Falle nimmt
ng, daß, während sie bei Mat-
s göttlichen Reichs auf die ge-
welche jene Bedingung nicht
en läßt, sie dagegen hier unbe-
er Beziehung nur den Gegensatz
h Gottes aufgenommen wissen
der Juden, nur als die verdiente
Ziemlich gleichlautend damit
nd dem reichen Mann. Sie
erstern zusammen, vielleicht
neuestens auf das Verhältniß
Der Reiche soll ein Sym-
Offenbarung, reich sind, der
nen aufsammelt, die von des
Marc. 7, 28.), das Ver-
n darstellen. Bei dieser Fas-
, daß der Reiche um seines
Arme wegen seiner Armuth
eren diese Züge ihr Anstößi-
icher Offenbarung befriedigt,
en, die geistlich Armen, die
ren, erlangen es. Was je-
n er nicht wohl auffallen, da
chthum und Armuth in ein sol-
n Reich Gottes gesetzt werden
s doch ni[illegible]hrscheinlich seyn,
m bild[illegible]igen Sinne zu
so we[illegible] worden sind,
en müsse[illegible] soll man sich
ichen den[illegible] Arme
Theol. Th[illegible] 5. S. 8

Die letztere ist dem Lukasevangelium eigenthümlich, die erstere findet sich auch bei Matthäus 22, 1 f., jedoch mit einer für die Richtung der beiden Evangelien, wie es scheint, charakteristischen Modifikation. Nach Lukas werden nach den die Einladung Verschmähenden zuerst geladen Arme und Gebrechliche von den Straßen und Gassen der Stadt, und sodann solche, welche von den Landstraßen und Zäunen mit der dringendsten Nöthigung herbeigeholt werden. Diese letztere Unterscheidung wird in der Form der Parabel bei Matthäus nicht gemacht, sondern nachdem die zuerst Geladenen die Einladung des Königs unbeachtet gelassen und die Diener sogar noch mißhandelt und getödtet hatten, wurden von den Scheidewegen der Landstraßen Leute aller Art zu dem bereit gehaltenen Hochzeitmahl herbeigerufen. Es ist ganz natürlich, daß man bei den verschiedenen Klassen der Geladenen an die Juden und Heiden und an ihr Verhältniß zum Christenthum, sofern die Letztern es ebenso bereitwillig annahmen, als die Erstern es unglaubig verwarfen, denkt (wie man ja auch V. 7. in dem über die Stadt, die der König in seinem Zorn verbrennen läßt, ergehenden Strafgericht nur eine Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems sehen kann). Auch das liegt sehr nahe, unter den Armen und Gebrechlichen, welche bei Lukas noch besonders von den erst von den Landstraßen Herbeigeholten unterschieden werden, Leute der niedern Volksklasse, unter welcher allein Empfänglichkeit für das Christenthum vorhanden war, im Gegensatz gegen die Vornehmen, zu verstehen. Es würde demnach die Parabel sowohl bei Matthäus als bei Lukas die Lehre enthalten, daß die Heiden ebenso berechtigt zur Aufnahme in das messianische Reich seyen, wie die Juden, und bei dem Unglauben der letztern, als die eigentlichen Mitglieder desselben angesehen werden müssen. Der paulinische Universalismus, zu welchem sich die Parabel auch bei Matthäus bekennt, kann, da dieses Evangelium auch sonst einzelne Stellen dieser Art enthält, nicht wohl befremden, nur fragt sich, wie der dem Matthäus eigene Zug zu nehmen ist, daß den Gästen, um zum Gastmahl zugelassen zu werden, zur Bedingung gemacht wird, daß sie mit einem hochzeitlichen Kleid angethan sind. Da die Parabel den geschichtlichen Unterschied der verschiedenen Klassen der Mitglieder der christlichen Gemeinschaft in den sittlichen Gegensatz der Würdigkeit und Unwürdigkeit hinüberspielen läßt, so ist vielleicht jener Zug, seinem ursprünglichen Sinne nach, von der subjektiven Empfänglichkeit für das Reich Gottes zu verstehen, aber ebenso gut kann mit demselben auch dieß gesagt seyn, daß die Heiden zwar gleich berechtigte Genossen des messianischen Heils seyn sollen, jedoch nur unter der Bedingung, daß

ſie zur Beobachtung des Geſetzes ſich verpflichten. Dürften wir annehmen, daß wenigſtens der Evangeliſt dieſen Sinn mit der Parabel verbunden hat, ſo würde ſie demnach eine ächt judaiſtiſche Tendenz haben, und der Verfaſſer des Lukas-Evangeliums hätte ſomit ſchon dadurch, daß er dieſen Zug völlig weggelaſſen hat, die entgegengeſetzte Tendenz verrathen. In jedem Falle nimmt die Parabel bei Lukas darin eine andere Wendung, daß, während ſie bei Matthäus die wahren und wirklichen Mitglieder des göttlichen Reichs auf die geringe Zahl der Erwählten beſchränkt und alle, welche jene Bedingung nicht erfüllen, in die äuſſerſte Finſterniß geworfen werden läßt, ſie dagegen hier unbedingt und ſchlechthin Leute, in welchen man in letzter Beziehung nur den Gegenſatz der Heiden gegen die Juden ſehen kann, in das Reich Gottes aufgenommen wiſſen will, und die Ausſchließung der zuerſt Geladenen, der Juden, nur als die verdiente Folge ihrer eigenen Schuld betrachtet (V. 34.). Ziemlich gleichlautend damit ſchließt die andere Parabel, die von Lazarus und dem reichen Mann. Sie trifft alſo in jedem Falle am Schluſſe mit jener erſtern zuſammen, vielleicht aber auch in ihrem Inhalt überhaupt. Sie iſt neueſtens auf das Verhältniß der beiden religiöſen Parteien gedeutet worden *). Der Reiche ſoll ein Symbol derer ſeyn, welche im Geiſtigen, an göttlicher Offenbarung, reich ſind, der Arme, der den Hunden gleich geachtet, die Broſamen auffammelt, die von des Reichen Tiſche fallen (vergl. Matth. 15, 27. und Marc. 7, 28.), das Verhältniß der heilsbegierigen Heiden zu den Iſraeliten darſtellen. Bei dieſer Faſſung erkläre ſich der anſtößigſte Zug der Parabel, daß der Reiche um ſeines Reichthums willen unmittelbar verdammt, der Arme wegen ſeiner Armuth beſeligt wird. Auf's Geiſtige übergetragen verlieren dieſe Züge ihr Anſtößiges; die Juden, in ihrem Reichthum an geſetzlicher Offenbarung befriedigt, gehen eben darum des Heils verluſtig, die Heiden, die geiſtlich Armen, die ſich vom Reichthum der Juden zu ſättigen begehren, erlangen es. Was jedoch jenen Hauptzug der Parabel betrifft, ſo kann er nicht wohl auffallen, da auch ſonſt, beſonders im Lukas-Evangelium, Reichthum und Armuth in ein ſolches, nicht weiter vermitteltes Verhältniß zum Reich Gottes geſetzt werden (man vergl. 6, 21. 24.). Dagegen möchte es doch nicht wahrſcheinlich ſeyn, daß, wenn Reichthum und Armuth in dieſem bildlichen, geiſtigen Sinne zu nehmen wären, dieſe beiden Zuſtände ſelbſt ſo weit ausgemalt worden ſind, da dieß von der Hauptidee eher hätte ablenken müſſen. Und wie ſoll man ſich denn das Verhältniß des Armen und Reichen denken? Stellt der Arme die

*) Zeller, Studien zur neuteſtamentl. Theol. Theol. Jahrb. 1843. S. 83 f.

heilsbegierigen Heiden in sich dar, so geht sein Verlangen auf das Heil, in dessen reichem Besitz der Reiche als Jude ist. Aber ist denn die gesetzliche Offenbarung, die allein der Reichthum des unglaubigen Juden seyn kann, der Gegenstand des heidnischen Heilsverlangens, geht dieses nicht auf etwas ganz Anderes? Die Parabel erhält durch jene Deutung einen etwas schiefen Zug. Der seinen Reichthum für sich genießende und mit ihm gegen Andere geizende Reiche wäre ein Bild des jüdischen Partikularismus, der im Besitze seiner gesetzlichen Offenbarung auf die Heiden ebenso stolz herabsieht, wie sonst der vornehme Reiche auf den Armen, aber wie paßt dazu das Verlangen des Armen nach einem Reichthum, welcher vom paulinischen Standpunkt aus betrachtet nur als das Gegentheil des Reichthums erscheinen konnte *)? Man müßte daher von diesem Zuge abstrahiren, daraus ist aber nur zu schließen, daß die Parabel überhaupt ursprünglich den Sinn nicht hat, welchen jene Deutung ihr geben will. Was ist natürlicher, als daß ihr Grundgedanke die ebionitische Ansicht von dem Verhältniß des Reichthums und der Armuth und dem darauf beruhenden Gegensatz der jetzigen und der künftigen Welt ist? Will man daher der Parabel noch eine andere Beziehung geben, so kann diese wenigstens zu dem ursprünglichen Sinn erst hinzugekommen seyn. Diese Ansicht erhält ihre Bestätigung durch die Form der Parabel selbst, da V. 26. (καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις u. s. w.) deutlich zu sehen ist, wie an die ursprüngliche Formation noch eine zweite sich angesetzt hat, welche mit der ersten zum Theil nicht einmal ganz zusammenstimmt. Man sieht, sagt Schwegler ganz richtig **), wie die Parabel von V. 27. (eigentlich schon von V. 26.) an in ganz anderem Sinne, unter einem antijüdischen Gesichtspunkt fortgesponnen wird. Der reiche Mann, der Mosen und die Propheten hat, aber nicht auf sie hört, und darum im αἰῶνι μέλλοντι Qual leidet, wird jetzt zum Symbol des jüdischen Volks, das mitten in der Fülle göttlicher Segnungen, Offenbarungen und Weissagungen verstockt und unglaubig bleibt gegen das geweissagte Heil, der Arme zum Abbild der Heidenwelt. Man vgl. die weitere Ausführung Schweg-

*) Vergleicht man Matth. 15, 27. so ist ja hier das, wovon das Weib abfallende Brosamen zu erhalten wünscht, das messianische Heil. Als Inhaber des messianischen Heils kann man aber doch den Reichen nicht wohl nehmen.

**) Nachapost. Zeitalter Bd. I. S. 66 f. Zeller selbst hat a. a. O. S. 626 nachträglich bemerkt, daß er nicht glaube, die ganze Erzählung lasse sich aus dem Interesse erklären, den Vorzug der glaubigen Heiden vor den unglaubigen Juden symbolisch darzustellen. Auch Zeller hält daher die Hälfte von V. 26. an für eine spätere Zuthat des Evangelisten.

ler's a. a. O. Es iſt nur noch darauf aufmerkſam zu machen, wie anſchaulich der Schluß der Parabel das nach dem Tode Jeſu thatſächlich beſtehende Verhältniß der Juden zum Chriſtenthum vor Augen ſtellt. Der Fall, welchen die Parabel nur hypothetiſch ſetzt: εἰ Μωυσέως καὶ προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ, πεισθήσονται, V. 31., war ja jetzt wirklich eingetreten. Jeſus war ja vom Tode auferſtanden und doch glaubten ſie an ihn als Meſſias nicht, wovon der Grund darin liegt, daß ſie auf Moſes und die Propheten nicht hören, ſie nicht verſtehen, ſich durch ſie nicht zum Glauben an den Meſſias hinleiten laſſen, überhaupt in ihrem weltlichen Sinne keine Empfänglichkeit für das nur den Armen beſtimmte meſſianiſche Heil haben. Wie in dieſen beiden Parabeln Judenthum und Heidenthum, oder judaiſtiſches und pauliniſches Chriſtenthum, mit allen zu ihnen gehörenden Gegenſätzen einander gegenübertreten, ſo hat auch die kleine ſinnvolle, nur dem Lukas eigene Erzählung von den beiden Schweſtern, Maria und Martha, und ihrem ſo weſentlich verſchiedenen Verhalten zu Jeſu eine ähnliche paraboliſche Bedeutung 10, 38 f. Man kann in der einen der beiden Schweſtern nur ein Bild der vertrauensvollen Hingabe, die zum Begriff der pauliniſchen πίστις gehört, in der andern nur ein Bild des in äuſſern Werken, in dem werkthätigen Thun der ἔργα νόμου ſich abmühenden, und in ihm von dem wahren Heil ſich abwendenden Geſetzeseifers ſehen. Auch in ihnen ſtellt ſich uns ſo dieſelbe die Tendenz und den Charakter des Evangeliums beſtimmende Grundanſchauung in einem ſehr prägnanten Bilde dar *), und wie in jenen beiden Parabeln die in ihnen liegende Beziehung auf die Parteiverhältniſſe der Zeit auch in beſtimmten antithetiſchen Sätzen ausgeſprochen wird (14, 24 16, 31.), ſo läßt ſich auch in dieſer paraboliſchen Erzählung, in den die Martha tadelnden Worten Jeſu und in dem rühmenden Zeugniß, das er der Maria ertheilt, eine ſolche vom Evangeliſten ſelbſt beabſichtigte Beziehung nicht verkennen.

Je beſtimmter in allen dieſen Zügen der pauliniſche Charakter des Evangeliums ausgeprägt iſt, deſto charakteriſtiſcher unterſcheidet es ſich vom Matthäus-Evangelium. Wie iſt es nun aber anzuſehen, daß, wie behauptet wird, das Evangelium auch eine dem Judaismus zugekehrte Seite hat, durch welche dem pauliniſchen Grundeindruck des Evangeliums ſeine Schärfe wieder benommen wird? Schwegler hat der Reihe der pauliniſchen Stücke und Lehrelemente eine andere Reihe judenchriſtlicher Erzählungen und Reden gegenübergeſtellt,

*) Vgl. Zeller a. a. O. S. 85 f. Schwegler a. a. O. S. 52 f.

ſtens nicht, daß es ein ſinnentſtellender Zuſatz ſey. Sieht man freilich, wie wenig die neuteſtamentliche Exegeſe, trotz der Maſſe des verſchiedenartigſten Apparats, welchen ſie in ihren Commentaren beſonders über der Bergpredigt aufgehäuft hat, dem älteſten Chriſtennamen ſeinen klaren und beſtimmten Sinn zu geben weiß, ſo kann man ſich über den Ausweg, des noch ſo wenig verſtandenen Ausdrucks los zu werden, nicht wundern. Hätte man nur die ſchon von den Alten gegebene Erklärung, die πτωχοὶ τῷ πνεύματι ſeyen die freiwillig Armen richtiger aufzufaſſen gewußt, ſo würde man der Sache weit näher gekommen ſeyn. Indem man aber immer von der Meinung ausging, die hinzugeſetzte Beſtimmung τῷ πνεύματι müſſe die Armuth ſelbſt zu einer blos geiſtigen machen, iſt man auf eine Reihe von Erklärungen gekommen, unter welchen in der That die Wahl ſehr ſchwierig iſt, aber nur aus dem Grunde, weil ſie alle gleich große Mühe haben, den in die Worte erſt hineingelegten Sinn mit dem gegebenen Ausdruck zu vereinigen. Gerade die Erklärung, welche dem neueſten Interpreten den Vorzug vor allen übrigen zu verdienen ſcheint, die Tholuck'ſche, nach welcher die πτωχοὶ τῷ πνεύματι, die ſich in ihrem Geiſte an δικαιοσύνη u. ſ. w. arm Fühlenden ſeyn ſollen, zeigt dieſes Mißverhältniß des Begriffs und Ausdrucks am deutlichſten. Dieſes ſich arm Fühlen wäre ja ſo auch wieder der größte Reichthum, und die πτωχοὶ τῷ πνεύματι könnten ebenſo gut die πλούσιοι τῷ πνεύματι heißen. Man laſſe daher nur vor allem die πτωχὸς τῷ πνεύματι ſeyn, was ſie ſind und thatſächlich waren, wahre und wirkliche Arme, leibliche Arme, weil ſie aber nicht blos arm waren, ſondern, was ſie waren, auch ſeyn wollten, und mit vollem Bewußtſeyn waren, ſind ſie nicht ſchlechthin πτωχοὶ, ſondern die πτωχοὶ τῷ πνεύματι. Am nächſten ſcheint daher die Erklärung zu liegen, daß durch τῷ πνεύματι eben dieſes Freigewählte, Grundſätzliche, die Armuth als eine Selbſtbeſtimmung des Geiſtes ausgedrückt iſt, nur möchte auch dieß noch nicht das dem Ausdruck Adäquate ſeyn. Wenn Leibliches und Geiſtiges, Aeuſſeres und Inneres, Wirkliches und Ideelles auf ſolche Weiſe einander gegenüberſtehen, wie hier, wo die πτωχοὶ als πτωχοὶ auch die πτωχοὶ τῷ πνεύματι ſind, gehört es zum Charakter der alterthümlichen Anſchauungsweiſe, daß das Leibliche ſelbſt wieder ein Bild des Geiſtigen wird. Indem dieſe Armen das, was ſie waren, auch ſeyn wollten, und eben deßwegen von ihrer Armuth eine Anſicht hatten, welcher zufolge ihre Armuth nicht nur nichts dem Reiche Gottes Widerſtreitendes, ſondern wegen der Geſinnung, die ſie an ihrer Armuth an den Tag legten, gerade das ihre Empfänglichkeit und Fähigkeit für das Reich

Gottes Vermittelnde war, kam ihnen an ihrer Armuth eben das zum Bewußtſeyn, was ihr größter Reichthum war; ihre äuſſere Armuth wurde ſo ſelbſt ein Bild und Symbol von etwas Anderem, das ihr gerades Gegentheil zu ſeyn ſchien; was in der einen Beziehung nur Armuth war, war in anderer, im geiſtigen, bildlichen Sinn nur Reichthum; als Arme waren ſie an ſich reich, in ihrer leiblichen Armuth ſelbſt ſpiegelte ſich, ſobald ſie im Lichte einer geiſtigen Anſchauungsweiſe betrachtet wurde, ihr innerer Reichthum ab. So aufgefaßt ſind die πτωχοὶ τῷ πνεύματι nichts anders als der emphatiſche, prägnante Ausdruck der ächt ebionitiſchen Lehre, welche wir ſelbſt als den ächteſten Ausdruck des urchriſtlichen Bewußtſeyns betrachten dürfen, daß der wahre Genoſſe des meſſianiſchen Reichs in demſelben Verhältniß, in welchem er in dieſer Welt nichts hat (weil dieſes Nichthaben als ein Nichthabenwollen das weſentlichſte Element eines auf die Seligkeit des meſſianiſchen Reichs gerichteten Sinnes iſt), um ſo mehr in der künftigen hat. Es iſt alſo der Gegenſatz des αἰὼν ὅτος und des αἰὼν μέλλων, welcher in dem Gegenſatz der Armuth und des Reichthums zur Anſchauung kommt, die Armuth iſt ſelbſt der bildliche Reflex des ihr ideell entgegenſtehenden Reichthums, weil man an jene Armuth nicht denken kann, ohne ſich, vermöge des Gegenſatzes, ihres Correlats, des geiſtigen Reichthums, bewußt zu werden *). So ſchroff und unvermittelt nun auch ſo oft, wie beſonders in der Parabel vom reichen Mann das Verhältniß zu ſeyn ſcheinen mag, in welchem Armuth und Reichthum zur gegenwärtigen und künftigen Welt geſetzt werden, wir dürfen dieſe Begriffe aus dem hier entwickelten Gedankenzuſammenhang, welchem ſie weſentlich angehören, nicht herausnehmen, woraus ſich uns aber nur ergibt, daß ſie, ſo wenig ihr ebionitiſches Grundgepräge verkannt werden kann, ebenſo wenig unpauliniſch ſind, ja, ſie enthalten gar nichts Anderes, als was der Apoſtel Paulus beinahe mit denſelben Worten ſagt, wenn er das ihn ſelbſt beſeelende chriſtliche Grundbewußtſeyn 2 Cor. 6, 10. mit den Worten ausſpricht: ὡς λυπούμενοι, ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ, πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες, καὶ πάντα κατέχοντες. Das iſt der ächt apoſtoliſche Nachklang der Makarismen der Bergrede: μακάριοι οἱ πτωχοὶ, ὅτι ὑμετέρα ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ — μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε,

*) Die πτωχοὶ τῷ πνεύματι ſind ſomit die auf geiſtige, d. h. bildliche Weiſe Arme. Ueber dieſe Bedeutung von πνεῦμα und πνευματικὸς, nach welcher es das Bildliche, Allegoriſche bezeichnet, vgl. meine Schrift: Paulus u. ſ. w. S. 629.

Luc. 6, 20. 21. Der Apoſtel ſchildert mit jenen Worten ſich ſelbſt, er als Apoſtel iſt in ſeiner Armuth der Viele reich Machende, wer aber Andere reich machen kann, muß ſelbſt reich ſeyn. Nehmen wir nun dieſe Selbſtcharakteriſtik des Apoſtels in ihrem allgemeineren Sinn als eine Charakteriſtik der älteſten Chriſten überhaupt, wer ſind jene Arme, die in ihrer Armuth an ſich reich ſind, jene, die nichts haben, und doch Alles haben, wer ſind ſie anders, als die Armen des Evangeliums, die πτωχοὶ τῷ πνεύματι?

Auf derſelben ebionitiſchen oder urchriſtlichen Grundanſchauung beruht die ſo oft mißverſtandene Parabel von dem ſogenannten ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1 f.). Den gewöhnlichen Quälereien der Interpreten bei dieſer Parabel mag allerdings, wie Ritſchl bemerkt, Strauß dadurch ein Ende gemacht haben, daß er an die Nothwendigkeit erinnerte, bei der Deutung der Parabeln bald dieſen bald jenen Zug als indifferent für die Sache ſelbſt zu betrachten. Wie alſo bei den Parabeln vom Gebet (11, 5 f. 18, 2 f.) davon zu abſtrahiren iſt, daß Gott ſowohl in einem trägen Freunde, als in einem ungerechten Richter dargeſtellt wird, ſo iſt in der Parabel vom Haushalter der Umſtand nur Nebenſache, daß die Wohlthätigkeit, wegen welcher er gelobt wird, auf einem Betruge beruht. Allein die Hauptſchwierigkeit liegt darin, daß auf die Parabel ſelbſt V. 10 f. noch Sprüche folgen, in welchen eine ſittliche Eigenſchaft empfohlen wird, welche der Haushalter nicht nur nicht hatte, ſondern von welcher bei ihm ſogar das gerade Gegentheil ſtattfand. Wenn man alſo auch gutmüthig genug iſt, darüber hinwegzuſehen, daß ſeine Wohlthätigkeit Betrug iſt, man kann unmöglich dazu ſchweigen, daß er, der ungerechte Haushalter, nun ſogar noch als ein Muſter der gerade entgegengeſetzten Eigenſchaft, der Treue und Gerechtigkeit, aufgeſtellt werden ſoll. Die Schwierigkeit hebt nun Strauß nur ſo, daß er ſagt, den bezeichneten Verſen auf die Deutung der Parabel Einfluß zu geſtatten, wäre man, da dieſe in der Moral V. 9 den befriedigendſten Abſchluß habe, und unrichtige Zuſammenſtellungen bei Lucas keineswegs ohne Beiſpiel ſeyen, nur dann veranlaßt, wenn eine genaue Verwandtſchaft des Inhalts zu Tage läge, wovon aber vielmehr das Gegentheil, die ſtörendſte Verſchiedenartigkeit, vorhanden ſey. Ueberdieß falle es nicht ſchwer, nachzuweiſen, was den Lucas hier zu einer falſchen Zuſammenſtellung verführt haben möge. Es ſey in der Parabel vom μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας die Rede geweſen, dieß habe in ihm die Erinnerung an einen ähnlich lautenden Ausſpruch Jeſu geweckt, daß wer an dem ἀδίκῳ μαμωνᾷ, als dem Geringeren, ſich treu beweiſe, dem auch

das Höhere anvertraut werden könne. Sey aber einmal vom Mammon die Rede geweſen, wie habe der Verfaſſer umhin gekonnt, ſich des bekannten Ausſpruchs Jeſu von Gott und dem Mammon, als zwei unvereinbaren Herren, zu erinnern, und zum Ueberfluß auch noch dieſen V. 10 beizuſetzen? Daß durch dieſe Zuſätze die vorhergemeldete Gleichnißrede in ein völlig falſches Licht geſtellt wurde, habe den Referenten wenig bekümmert, der vielleicht ihren Sinn ſelbſt nicht klar gefaßt, oder in dem Beſtreben, ſein evangeliſches Gedächtniß vollſtändig zu entleeren, auf den Zuſammenhang keinen Bedacht genommen habe. Man ſollte überhaupt, ſetzt Strauß aus dieſer Veranlaſſung noch im Allgemeinen hinzu, mehr Bewußtſeyn davon haben, daß bei denjenigen unſerer Evangeliſten, welche nach der jetzt herrſchenden Annahme eine mündliche Ueberlieferung aufzeichneten, in Abfaſſung ihrer Schriften das Gedächtniß in einer Weiſe angeſprochen geweſen ſey, welche die Thätigkeit der Reflexion zurückdrängen mußte; weßwegen in ihren Berichten das herrſchende Band die Ideenaſſociation mit ihren zum Theil an Aeußerliches ſich haltenden Geſetzen ſey, und wir uns nicht wundern dürfen, namentlich manche Reden Jeſu nach dem bloßen Gleichklang gewiſſer Schlagworte zuſammengereiht zu finden *). Dieſe letztere Bemerkung iſt für den Standpunkt der Strauß'ſchen Kritik überhaupt ſehr charakteriſtiſch, aber eben darin liegt auch der beſtimmende Grund, ſie ſehr bedeutend zu modificiren. Je entſchiedener die neueſte Kritik ſich gegen die Vorausſetzung erklären muß, die Evangelien ſeyen in ihrem ganzen Umfang durchaus bloße Aggregate ſehr verſchiedenartiger, nur zufällig gerade auf dieſe Weiſe mit einander verbundener Traditionen, je unzweifelhafter ſich einige unſerer Evangelien als Tendenzſchriften ausweiſen, deſto mehr muß auch das Urtheil über die Zuſammenhangsloſigkeit einer Stelle, wie die vorliegende iſt, beſchränkt werden, um ſo mehr, wenn man bedenkt, wie ſehr durch die Unterſcheidung der verſchiedenen Beſtandtheile unſers Evangeliums die Analogie ſolcher Fälle vermindert wird. Sollte es daher nicht möglich ſeyn, der fraglichen Stelle eine andere Anſicht abzugewinnen? Kann ja doch auch die genaue Verwandtſchaft des Inhalts nicht ſo geradezu in Abrede geſtellt werden. Hier wie dort tritt uns derſelbe Begriff der ἀδικία entgegen. Worin beſteht alſo dieſe ἀδικία, und was macht den Haushalter zu einem οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (wie man dieſe Worte gewöhnlich zuſammennimmt)? Die Antwort darauf kann nur in dem ἄδικος μαμωνᾶς V. 11 liegen. Ein ἄδικος iſt der μαμωνᾶς, weil jeder, in deſſen Beſitz

*) Leben Jeſu, 3. A. 1. S. 668.

er ist, entweder an sich schon ein ἄδικος ist, oder durch ihn zum ἄδικος wird. Die υἱοὶ αἰῶνος τούτου V. 8., in deren Hand der gleichsam zur Substanz des αἰὼν οὗτος gehörende Mammon ist, sind an sich, in ihrem Unterschied von den υἱοὶ τοῦ φωτός, die ἄδικοι, und die υἱοὶ τοῦ φωτὸς werden, wenn auch sie sich mit dem Mammon befassen, dadurch selbst auch zu ἄδικοι, weil sie, als υἱοὶ τοῦ φωτὸς, kein Recht auf den Mammon haben, und nur mit Unrecht in ein Gebiet eingreifen, in welchem sie sich nur als Arme betrachten sollen, und nur so viel haben dürfen, als ihre nothdürftige Existenz in dieser Welt erfordert. Jener Haushalter nun stellt ganz das Bild der υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου in sich dar. Darum wird er vor allem als ein Verschwender geschildert. Die Kinder dieser Welt, die als solche im Besitze des Mammon sind, können von ihrem Mammon oder Reichthum keinen andern Gebrauch machen, als daß sie, wie der Reiche der Parabel, herrlich und in Freuden leben. Als ein bloßer Haushalter aber im Dienste eines Herrn wird er bezeichnet, weil auch die Kinder dieser Welt nicht im wahren und wirklichen Besitz der Güter dieser Welt sind, der absolute Herr von Allem ist ja nur Gott, unter ihm steht in letzter Beziehung Alles, sowohl in der gegenwärtigen als in der künftigen Welt, wenn auch gleich vermöge des Gegensatzes, in welchem die gegenwärtige Welt zu der künftigen steht, der Mammon, welcher gleichsam selbst der Gott der gegenwärtigen Welt ist, selbst in einen Gegensatz zu dem höchsten, in seiner absoluten Erhabenheit über beiden Welten stehenden Gott tritt. Darum sind ihm die Kinder dieser Welt von dem Gebrauch, welchen sie von den Gütern dieser Welt machen, Rechenschaft zu geben schuldig, und fallen zuletzt, wie der Reiche der Parabel, seinem Strafgericht anheim. Es ist daher nichts verfehlter als die Deutung, welche den Herrn zum ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου macht; als ἄνθρωπος πλούσιος, zu welchem diejenigen, die von den Gütern dieser Welt den dem αἰὼν οὗτος entsprechenden Gebrauch machen, nur im Verhältniß eines Haushalters stehen, soll er vielmehr an die absolute Herrschaft Gottes über Alles erinnern. Nur an dem Haushalter stellt sich uns der αἰὼν οὗτος dar, und es wird ihm daher, da alles, was er thut, auf den μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας sich bezieht, selbst das Prädikat der ἀδικία gegeben, aber auch er hat eine Seite, die ihm eine gewisse Beziehung zu den υἱοὶ τοῦ φωτὸς gibt, die Klugheit, vermöge welcher er so zu handeln weiß, daß sein Handeln durch das rechte adäquate Verhältniß des Mittels zum Zweck bestimmt wird. Daß er, obgleich ein υἱὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, nicht blos an dem augenblicklichen Genusse der Gegenwart

hängt, daß es für ihn auch eine Zukunft gibt, zu welcher er die Gegenwart in das Verhältniß eines für einen beſtimmten Zweck berechneten Mittels zu ſetzen ſucht, obgleich freilich dieſe Zukunft ſelbſt nur in die Sphäre des αἰὼν ὅτος fällt, dieß iſt eine ſittliche Eigenſchaft, welche weſentlich dieſelbe Grundeigenſchaft iſt, ohne welche die Kinder des Lichts nicht ſeyn können, was ſie nach ihrem Begriff ſeyn ſollen. Denn zu Kindern des Lichts werden ſie ja nur dadurch, daß ſie theoretiſch und praktiſch den αἰὼν ὅτος in das rechte, der Natur der Sache angemeſſene Verhältniß zum αἰὼν μέλλων zu ſetzen wiſſen, im Bewußtſeyn des weſentlichen Unterſchieds beider es für das Beſſere halten, auf alles, was dem αἰὼν ὅτος angehört, lieber zu verzichten, um dafür um ſo gewiſſer den αἰὼν μέλλων zu gewinnen. Auch dieß iſt Sache einer Klugheit, welche das Handeln des Menſchen ganz unter den Geſichtspunkt des Verhältniſſes von Mittel und Zweck ſtellt, ſo daß, ſobald einmal ein beſtimmter Zweck feſtſteht, wie dieß ſowohl bei den Kindern des Lichts, als bei den Kindern der Welt ihrem Begriffe gemäß vorausgeſetzt werden muß, alles, was Gegenſtand des Handelns iſt, darnach berechnet wird, wiefern es das zur Erreichung des Zwecks geeignete Mittel iſt. Die Klugheit iſt alſo Eigenſchaft der Einen wie der Andern, und bei beiden, formell betrachtet, gleich lobenswerth, nur wird ſie den Kindern der Welt in höherem Grade zugeſchrieben, als den Kindern des Lichts, da die letztern, auch wenn ſie an ſich ſchon Kinder des Lichts ſind, von der Welt, in der ſie leben, auf verſchiedene Weiſe afficirt werden, und ſo oft getheilten Sinnes ſind, wie dieß bei den Kindern der Welt nicht der Fall iſt. Die Aufforderung, welche V. 9, unter Hinweiſung auf den ungerechten Haushalter, an die Kinder des Lichts ergeht, ſich Freunde zu machen mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit, wenn ſie ſcheiden, ſie ſie aufnehmen in die ewigen Hütten, kann nur ſo verſtanden werden, daß, was die Kinder der Welt immer nur in Beziehung auf die gegenwärtige Welt thun, die Kinder des Lichts nur im Hinblick auf die künftige thun ſollen. Wie können aber, muß man fragen, die Kinder des Lichts ſich Freunde machen mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, da ſie ja im Beſitze des μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας nicht ſeyn können, ohne ſelbſt ἄδικοι zu ſeyn? Eben deßwegen kann jene Aufforderung nur den Sinn haben, ſich mit dem Mammon der Ungerechtigkeit gar nicht zu befaſſen, ſondern ſich ſeiner ganz zu entſchlagen, und ihn daher für Zwecke der Wohlthätigkeit zu verwenden, weil der αἰὼν ὅτος und der αἰὼν μέλλων ſich gegenſeitig ausſchließen, und man nur unter der Vorausſetzung, daß man dem Einen nicht angehört, dem

Andern angehören kann. An dieſen ganz befriedigenden Sinn der Parabel ſchließen ſich die folgenden Sprüche ſehr natürlich an, ſobald man nur den Gegenſatz des αἰὼν ὅτος und des αἰὼν μέλλων, wie er zuvor beſtimmt worden iſt, mit den damit zuſammenhängenden Begriffen nicht aus dem Auge verliert, und die Treue und Gerechtigkeit, von welcher hier die Rede iſt, von nichts Anderem verſteht, als von dem Verhalten des Menſchen ſowohl zu dem einen als dem andern αἰών. Am deutlichſten iſt der Sinn dieſer Sprüche in dem Satze V. 12 ausgeſprochen: wenn ihr in dem Fremden nicht treu waret, wer wird euch das Eurige geben? Das was für die Kinder des Lichts das Fremde, ſie nichts Angehende iſt, kann nur der dem αἰὼν ὅτος angehörende ἄδικος μαμωνᾶς ſeyn. Daher kann nun auch die Treue, die ſie an ihm beweiſen, nur darin beſtehen, daß ſie ihn als das betrachten, was er für ſie iſt, als ein ἀλλότριον, und demgemäß auch ſo handeln, durch ſeine Entäußerung und Verwendung für wohlthätige Zwecke; in demſelben Verhältniß, in welchem ſie ſo beweiſen, daß der αἰὼν ὅτος für ſie das ἀλλότριον iſt, beweiſen ſie, daß ſie als Kinder des Lichts dem αἰὼν μέλλων angehören, er das ihnen wahrhaft Zukommende iſt. In demſelben Sinne heißt es V. 11: wenn ihr an dem Mammon, welcher doch immer nur ein ungerechter Beſitz iſt, an welchen ihr kein wahres Recht habt, nicht treu waret, wer wird euch das anvertrauen, das euer wahrhaftes Eigenthum ſeyn ſoll? Auch V. 10 kann daher unter dem ἐλάχιστον und πολύ nichts anders gemeint ſeyn als derſelbe Gegenſatz. Man iſt treu im Kleinen, wenn man die Güter des αἰὼν ὅτος nur für wohlthätige Zwecke gebraucht, und dieſe Treue im Kleinen iſt auch Treue im Großen, weil man durch das, was man in Beziehung auf den ſo tief unter dem αἰὼν μέλλων ſtehenden αἰὼν ὅτος thut, nur ſeinen Sinn für den αἰὼν μέλλων bewährt, ſo wie man dagegen, wenn man mit dem ἄδικος μαμωνᾶς ſich befaßt, an welchen man, als einen ungerechten Beſitz kein Recht hat, dadurch nur zeigt, daß man auch kein Recht auf den αἰὼν μέλλων hat. Die letzten Worte V. 13 ſprechen nur den durch die Parabel und den ganzen Abſchnitt hindurchgehenden Gegenſatz noch beſtimmter aus. Man kann dem αἰὼν μέλλων, oder Gott, deſſen Idee der αἰὼν μέλλων ganz adäquat iſt, nur mit demſelben Sinne zugethan ſeyn, mit welchem man von dem αἰὼν ὅτος, und dem Mammon, als dem Gott deſſelben, ſich abkehrt, und ebenſo umgekehrt; das Eine iſt immer auch ſchon in dem Andern enthalten, da man nur durch den αἰὼν ὅτος zu dem αἰὼν μέλλων hindurch gelangen kann.

Jüdiſche Vorſtellungen von Lohn und Vergeltung, zuſammenhängend mit der ebionitiſchen Anſicht vom Verhältniß des αἰὼν ὄτος und μέλλων will Schwegler, wie in der Parabel vom ungerechten Haushalter, ſo auch in Ausſprüchen wie 6, 35. (vgl. 11, 41.) erkennen, wo gleichfalls die Wohlthätigkeit von Seiten ihres Nutzens in Beziehung auf den künftigen Lohn, der mit ihr verknüpft ſey, empfohlen werde, ganz im Widerſpruch mit andern pauliniſchen Stücken des Evangeliums, z. B. Ausſprüchen, wie 17, 7—10., wo ausdrücklich eingeſchärft werde, daß der Menſch, ſelbſt wenn er Alles gethan, doch gegenüber von Gott keine Anſprüche erheben dürfe. Sehen wir hier auch davon ab, daß die Stelle 17, 7—10. gleichfalls nicht dem urſprünglichen Lucas angehört, ſo verlieren doch auch jene Ausſprüche das Anſtößige, das man in ihnen finden will, ſobald man bedenkt, daß ſie nur als hervorgegangen aus jener urchriſtlichen Weltanſicht zu betrachten ſind. Es iſt alſo nicht das Wohlthun als ſolches, als blos äußerliches Thun, worauf ſo großer Werth gelegt wird, ſondern nur ſofern an ihm der von der gegenwärtigen Welt ſich abkehrende, und in ſich ſelbſt zurückgehende Sinn ſich bewährt, ohne welchen man nicht der künftigen Welt angehören kann. In dem ächt evangeliſchen Armuthsſinn der πτωχοὶ τῷ πνεύματι berühren ſich demnach die beiden Evangelien, das pauliniſche Lucasevangelium und das judaiſirende Matthäusevangelium, am unmittelbarſten, und je ſtärker gerade in dem erſtern die darauf ſich beziehenden Züge ausgeprägt ſind, um ſo gewiſſer dürfen wir dieſes Gemeinſame als das weſentlichſte Element des urchriſtlichen Bewußtſeyns betrachten.

Nachdem der Charakter und die Tendenz des Evangeliums überhaupt ſo weit feſtgeſtellt iſt, können wir zu der weitern Frage fortgehen, ob ſich nicht durch die Vergleichung mit dem Matthäusevangelium die Anlage und Compoſition unſers Evangeliums noch genauer erforſchen und beſtimmen läßt. An dem Matthäusevangelium haben wir allein den ſichern Maaßſtab zur Beurtheilung des Charakteriſtiſchen unſers Evangeliums, je eigenthümlicher aber das Verhältniß iſt, in welchem es zu jenem ſteht, indem es auf der einen Seite einen ſo bedeutenden Theil ſeines Inhalts mit ihm theilt, auf der andern aber auf ſo verſchiedene Weiſe von ihm abweicht, um ſo mehr entſteht die Frage, ob ſich der unſer Evangelium von dem des Matthäus unterſcheidende Grundcharakter noch näher im Einzelnen, in Hinſicht ſeiner Differenzen von Matthäus, als das ſeine Compoſition bedingende und beſtimmende Princip nachweiſen läßt.

Das Verhältniß des Lucas- und Matthäusevangeliums bestimmt man gewöhnlich so: Lucas liefere die evangelische Geschichte nach derselben Grundanlage, aber die schöne Einheit des Ganzen, die sie bei Matthäus habe, habe Lucas verderbt durch Entstellung und Versetzung der Bergrede, durch die zu frühe Stellung von Matth. 12, 1 — 14. (Luc. 6, 1 — 11) u. s. w., besonders reiße die Einschaltung 9, 51 — 18, 14. die Hauptfuge des Ganzen auseinander *). In der Stelle 9, 51 f. liegt allerdings der Hauptwendepunkt der beiden divergirenden Richtungen, wenn man aber diese Hauptdifferenz nur aus der Benützung einer eigenen Quelle erklären zu können meint, so ist dieß ein Schluß, dessen Unrichtigkeit gerade aus jener Stelle sehr deutlich erhellt. Ist irgendwo die Tendenz des Evangeliums überhaupt ausgesprochen, so ist es, wie schon gezeigt worden, im Zusammenhang jener Stelle geschehen, und es kann daher die Aufgabe nur seyn, vom Standpunkt jener Stelle aus die abweichende Anordnung des Lucas darauf anzusehen, wie weit sie sich etwa aus einem mit jener Tendenz zusammenhängenden Interesse erklären läßt.

Matthäus hatte, wie er überhaupt darauf ausgegangen zu seyn scheint, die verschiedenen Elemente der evangelischen Geschichte so viel möglich nach der Verwandtschaft des Inhalts zu gruppiren, und das Einzelne in gewissen Hauptpunkten zu concentriren, wie deutlich zu sehen ist, vor allem die Absicht, die Bergrede ganz in den Vordergrund der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu stellen. Nicht nur läßt er, indem er dieses Frühere im Grunde nur summarisch erwähnt (man vgl. besonders 4, 23 — 25), ihr nichts besonders Bedeutendes vorangehen, sondern gibt ihr auch eine so viel möglich breite Basis, da er hier, wie ohne Zweifel anzunehmen ist, verschiedene Reden und Ausspräche Jesu, deren Veranlassung und Zeit eine andere war, mit der Hauptrede zu einer größern Masse vereinigt hat. Man sieht, er will in einer Gesammtanschauung alles zusammenfassen, was dazu dienen kann, eine ebenso bestimmte und bezeichnende, als großartige und inhaltsreiche Vorstellung von der messianischen Bestimmung Jesu, wie dieselbe von seinem Standpunkt aus gedacht werden muß, zu geben. Da die Bergrede, so aufgefaßt, ihren Mittelpunkt in allem demjenigen hat, was Matthäus Jesum in ihr über sein affirmatives Verhältniß zum Gesetz aussprechen läßt, so erklärt sich schon daraus warum sie für Lucas nicht dieselbe Bedeutung haben konnte. Es ist gewiß nichts charakteristischer für Lucas, als daß er die so gewichtige, den Schlüssel der Bergrede enthaltende, und überhaupt das Princip der neuen Religion

*) De Wette Einl. S. 153.

ökonomie ausſprechenden Stelle über das Geſetz mit völligem Stillſchweigen übergangen hat, aber er hat ſich nicht blos damit begnügt, ſondern iſt von dieſem Hauptpunkt aus ſogar dazu fortgegangen, ihr im Gegenſatz gegen Matthäus, ſtatt der ſo ausgezeichneten Stelle, die ſie bei demſelben hat, eine ganz andere zu geben, ſie durch ihre Umgebung nicht mehr auf dieſelbe Weiſe zu heben, und einen großen Theil ihres Inhalts auf andere Punkte zu vertheilen, nicht etwa, um den Matthäus, ſofern er urſprünglich nicht Zuſammengehörendes zuſammengeſtellt hat, hiſtoriſch zu berichtigen, ſondern, da die Bergrede bei Lucas im Ganzen doch nur als ein Auszug aus der bei Matthäus genommen werden kann, aus dogmatiſchem Intereſſe. Iſt es doch, wie wenn er dieſen Gegenſatz zu Matthäus auch äußerlich durch gewiſſe Nebenzüge hätte zu verſtehen geben wollen. Geht Jeſus bei Matthäus 5, 1. hinauf auf den Berg (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος), ſo geht er dagegen bei Lucas 6, 17. vom Berge herab (καταβὰς μετ' αὐτῶν), und während er bei Matthäus ſich niederſetzt (καθίσαντος αὐτοῦ) und ſo auf einer Höhe ſitzend ſpricht, ſteht er bei Lucas und ſpricht auf einer Ebene ſtehend (ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ). Wie man auch dieſen äußern Umſtand nehmen mag, daß die Bergrede bei Lucas, wenn auch nicht zu einer Thalrede (wie ſie der ſächſiſche Anonymus *) nennt), doch zu einer Feldpredigt geworden iſt, in jedem Fall kann man in der ganzen Behandlung der Bergrede bei Lucas, gegenüber der Geſtalt, die ſie bei Matthäus hat, nur eine Degradation ſehen.

Um die Bergrede aus dem Vordergrund, in welchem ſie bei Matthäus ſteht, zurückzudrängen, hat Lucas das, was Matthäus, unmittelbar zur Bergrede forteilend, nur kurz erzählt, ausführlicher gegeben und mehreres, was bei Matthäus erſt nachfolgt, vorgeſchoben. Um den Eindruck, welchen die Bergrede machen ſoll, auf keine Weiſe zu ſchwächen, hat Matthäus vor derſelben über Reden und Thaten Jeſu nichts berichtet, was die Aufmerkſamkeit der Leſer in höherem Grade in Anſpruch nehmen könnte. Anders iſt es bei Lucas. Er läßt Jeſum ſogleich in Kapernaum und Nazareth als Lehrer und Wunderthäter ſehr bedeutungsvoll auftreten. Selbſt die Erwählung der drei ausgezeichnetſten Jünger Jeſu, des Petrus, Jakobus und Johannes, welche doch für Matthäus beſonderes Intereſſe haben mußte, iſt von Lucas ausführlicher erzählt als von Matthäus. Wollte man dieß etwa als einen Beweis gegen die Vorausſetzung einer beſondern Tendenz bei Lucas geltend machen, ſo ſehe man nur, wie Lucas ſelbſt dafür geſorgt hat, einen ſolchen

*) A. a. O. S. 47 f.

Das Verhältniß des Lucas- und Matthäusevangeliums bestimmt man gewöhnlich so: Lucas liefere die evangelische Geschichte nach derselben Grundanlage, aber die schöne Einheit des Ganzen, die sie bei Matthäus habe, habe Lucas verderbt durch Entstellung und Versetzung der Bergrede, durch die zu frühe Stellung von Matth. 12, 1 — 14. (Luc. 6, 1 — 11) u. s. w., besonders reiße die Einschaltung 9, 51 — 18, 14. die Hauptfuge des Ganzen auseinander *). In der Stelle 9, 51 f. liegt allerdings der Hauptwendepunkt der beiden divergirenden Richtungen, wenn man aber diese Hauptdifferenz nur aus der Benützung einer eigenen Quelle erklären zu können meint, so ist dieß ein Schluß, dessen Unrichtigkeit gerade aus jener Stelle sehr deutlich erhellt. Ist irgendwo die Tendenz des Evangeliums überhaupt ausgesprochen, so ist es, wie schon gezeigt worden, im Zusammenhang jener Stelle geschehen, und es kann daher die Aufgabe nur seyn, vom Standpunkt jener Stelle aus die abweichende Anordnung des Lucas darauf anzusehen, wie weit sie sich etwa aus einem mit jener Tendenz zusammenhängenden Interesse erklären läßt.

Matthäus hatte, wie er überhaupt darauf ausgegangen zu seyn scheint, die verschiedenen Elemente der evangelischen Geschichte so viel möglich nach der Verwandtschaft des Inhalts zu gruppiren, und das Einzelne in gewissen Hauptpunkten zu concentriren, wie deutlich zu sehen ist, vor allem die Absicht, die Bergrede ganz in den Vordergrund der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu stellen. Nicht nur läßt er, indem er dieses Frühere im Grunde nur summarisch erwähnt (man vgl. besonders 4, 23 — 25), ihr nichts besonders Bedeutendes vorangehen, sondern gibt ihr auch eine so viel möglich breite Basis, da er hier, wie ohne Zweifel anzunehmen ist, verschiedene Reden und Ausspräche Jesu, deren Veranlassung und Zeit eine andere war, mit der Hauptrede zu einer größern Masse vereinigt hat. Man sieht, er will in einer Gesammtanschauung alles zusammenfassen, was dazu dienen kann, eine ebenso bestimmte und bezeichnende, als großartige und inhaltsreiche Vorstellung von der messianischen Bestimmung Jesu, wie dieselbe von seinem Standpunkt aus gedacht werden muß, zu geben. Da die Bergrede, so aufgefaßt, ihren Mittelpunkt in allem demjenigen hat, was Matthäus Jesum in ihr über sein affirmatives Verhältniß zum Gesetz aussprechen läßt, so erklärt sich schon daraus warum sie für Lucas nicht dieselbe Bedeutung haben konnte. Es ist gewi[illegible] nichts charakteristischer für Lucas, als daß er die so gewichtige, den Schlüsse[illegible] der Bergrede enthaltende, und überhaupt das Princip der neuen Religions[illegible]

*) De Wette Einl. S. 153.

ökonomie ausſprechenden Stelle über das Geſetz mit völligem Stillſchweigen übergangen hat, aber er hat ſich nicht blos damit begnügt, ſondern iſt von dieſem Hauptpunkt aus ſogar dazu fortgegangen, ihr im Gegenſatz gegen Matthäus, ſtatt der ſo ausgezeichneten Stelle, die ſie bei demſelben hat, eine ganz andere zu geben, ſie durch ihre Umgebung nicht mehr auf dieſelbe Weiſe zu heben, und einen großen Theil ihres Inhalts auf andere Punkte zu vertheilen, nicht etwa, um den Matthäus, ſofern er urſprünglich nicht Zuſammengehörendes zuſammengeſtellt hat, hiſtoriſch zu berichtigen, ſondern, da die Bergrede bei Lucas im Ganzen doch nur als ein Auszug aus der bei Matthäus genommen werden kann, aus dogmatiſchem Intereſſe. Iſt es doch, wie wenn er dieſen Gegenſatz zu Matthäus auch äußerlich durch gewiſſe Nebenzüge hätte zu verſtehen geben wollen. Geht Jeſus bei Matthäus 5, 1. hinauf auf den Berg (*ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος*), ſo geht er dagegen bei Lucas 6, 17. vom Berge herab (*καταβὰς μετ' αὐτῶν*), und während er bei Matthäus ſich niederſetzt (*καθίσαντος αὐτοῦ*) und ſo auf einer Höhe ſitzend ſpricht, ſteht er bei Lucas und ſpricht auf einer Ebene ſtehend (*ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*). Wie man auch dieſen äußern Umſtand nehmen mag, daß die Bergrede bei Lucas, wenn auch nicht zu einer Thalrede (wie ſie der ſächſiſche Anonymus *) nennt), doch zu einer Feldpredigt geworden iſt, in jedem Fall kann man in der ganzen Behandlung der Bergrede bei Lucas, gegenüber der Geſtalt, die ſie bei Matthäus hat, nur eine Degradation ſehen.

Um die Bergrede aus dem Vordergrund, in welchem ſie bei Matthäus ſteht, zurückzudrängen, hat Lucas das, was Matthäus, unmittelbar zur Bergrede forteilend, nur kurz erzählt, ausführlicher gegeben und mehreres, was bei Matthäus erſt nachfolgt, vorgeſchoben. Um den Eindruck, welchen die Bergrede machen ſoll, auf keine Weiſe zu ſchwächen, hat Matthäus vor derſelben über Reden und Thaten Jeſu nichts berichtet, was die Aufmerkſamkeit der Leſer in höherem Grade in Anſpruch nehmen könnte. Anders iſt es bei Lucas. Er läßt Jeſum ſogleich in Kapernaum und Nazareth als Lehrer und Wunderthäter ſehr bedeutungsvoll auftreten. Selbſt die Erwählung der drei ausgezeichnetſten Jünger Jeſu, des Petrus, Jakobus und Johannes, welche doch für Matthäus beſonderes Intereſſe haben mußte, iſt von Lucas ausführlicher erzählt als von Matthäus. Wollte man dieß etwa als einen Beweis gegen die Vorausſetzung einer beſondern Tendenz bei Lucas geltend machen, ſo ſehe man nur, wie Lucas ſelbſt dafür geſorgt hat, einen ſolchen

*) A. a. O. S. 47 f.

Beweis zu entkräften. Die Berufung jener drei Jünger ist eines der das erste Auftreten Jesu bezeichnenden Hauptmomente. Lucas schließt sich hier an Matthäus an, und da er keine Ursache hat, hier so wortkarg zu seyn, wie Matthäus, so erzählt er sie mit allem, was die evangelische Tradition ihm darbot, aber auch mit dem Vorbehalt, der günstigen Meinung von jenen drei Jüngern, zu welcher ihre Berufung auch nach seiner evangelischen Geschichte berechtigen könnte, ein bedeutendes Gegengewicht entgegenzusetzen. Derselbe vorzugsweise den Zwölf gewidmete Abschnitt (4 — 9, 50.), welcher mit der Berufung jener drei beginnt, enthält eine eben diese speciell betreffende Scene, deren Absichtlichkeit zu klar am Tage liegt, als daß man sie in Abrede ziehen könnte. Die Erweckung der Tochter des Jairus erzählt auch Matthäus 9, 18 f., Lucas aber weicht von der Erzählung des Matthäus darin sehr bedeutend ab, daß er zuerst den Petrus und dann die drei Jünger auf eine eigene Weise dabei betheiligt seyn läßt. Es kann nicht als Beweis eines mit der Größe Jesu sehr vertrauten, oder auch nur von der Ehrfurcht gegen ihn tiefer durchdrungenen Sinnes angesehen werden, daß Petrus, als Jesus auf dem Wege in das Haus des Jairus im Gedränge des Volks von einer Frau berührt wurde, und fragte, wer ihn berührt habe, in seinem und der Uebrigen Namen Jesu mit den Worten widersprach: *Ἐπίστατα, οἱ ὄχλοι συνέχουσί σε καὶ ἀποθλίβουσι, καὶ λέγεις, τίς ὁ ἁψάμενός μου;* worauf Jesus mißbilligend erwiedert: es habe ihn jemand berührt, er wisse es, da eine Kraft von ihm ausgegangen sey. Noch auffallender ist, was im Hause des Jairus geschah. Jesus ließ niemand hineintreten als den Petrus, Johannes und Jakobus und den Vater und die Mutter des Mädchens. Alle weinten und beklagten das Mädchen. Als Jesus sagte: weinet nicht, sie ist nicht gestorben, sondern schläft, verlachten sie ihn, weil sie wußten, d. h. besser als Jesus wissen wollten, daß sie gestorben sey. Er selbst aber trieb alle hinaus 8, 51 f. Wer sind hier die Jesum Verlachenden und von ihm Hinausgetriebenen? Offenbar sind auch die genannten drei Jünger unter ihnen, welche demnach hier, ungeachtet sie doch schon längere Zeit in der näheren Verbindung mit Jesu gewesen waren, nur einen neuen Beweis ihrer geistigen Unfähigkeit gaben.

Auf 5, 1 — 11. folgen bis zur Bergrede und der ihr vorangehenden Erwählung der Zwölf Erzählungen, welche, wenn auch nicht wörtlich gleichlautend, doch ihrem geschichtlichen Inhalt nach durchaus parallel mit der evangelischen Geschichte des Matthäus sind Luc. 5, 12—14. (Matth. 8, 1—4.);

5, 17—25. (Matth. 9, 1—8.); 5, 27—32. (Matth. 9, 9—13.); 5, 33—38. (Matth. 9, 14—17.)*); Luc. 6, 1—5. (Matth. 12, 1—8.); 6, 6—11. (Matth. 12, 9—14.). Lucas ſchließt ſich hier, wenn auch die Verbindung der einzelnen Theile eine andere iſt, ſo genau an Matthäus an, daß man, um ſich ſeine Anordnung zu erklären, im Grunde nur fragen kann, warum er einzelne Stücke bei Matthäus übergangen hat. So hat er nun die bei Matthäus 8, 5. auf die Heilung des Ausſätzigen folgende Heilung des Sohns des Hauptmanns in Kapernaum überſprungen, weil ſich ihm dieſe Erzählung ohne Zweifel mit Rückſicht auf das Urtheil Jeſu über den Glauben Israels für eine ſpätere Stelle beſſer zu eignen ſchien. Matth. 8, 14—17. fehlt, da es wahrſcheinlich ſchon Luc. 4, 38. anticipirt iſt. Da die bei Matthäus folgenden drei Stücke 18—22. 23—27. 28—34. bei Lucas zwar in dieſem Zuſammenhang fehlen, ſpäter aber von ihm nachgeholt werden 9, 57 f. 8, 22 f. 8, 28 f., ſo kann dieß auch nur aus dem Grunde geſchehen ſeyn, daß ſie ihm ſpäter paſſender zu ſtehen ſchienen. In demſelben Zuſammenhang wie bei Matthäus (9, 1—17.) folgt nun bei Lucas 5, 17—38. in welchem Abſchnitt beſonders auffallen muß, daß der im Matthäusevangelium Matthäus genannte Zöllner von Lucas Levi genannt wird, eine Differenz, welche wie die Verwandlung der Bergrede in eine Thalrede, ebenſo gut für ſehr abſichtlich als für blos zufällig gehalten werden kann. Die bei Matthäus 9, 18. folgende Todtenerweckung hat Lucas gleichfalls, nur erſt 8, 40 f., hier aber mit den ſchon bemerkten, die drei Jünger betreffenden Differenzen, und eben dieſe eigenthümlichen, ganz aus der Tendenz des Evangeliums hervorgegangenen Züge, welche mit der Erzählung verbunden worden ſind, geben

*) Je genauer Lucas Kap. 5. dem Matthäus folgt, deſto auffallender iſt der dem Lucas eigenthümliche Zuſatz V. 39: καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν — ἐστίν. De Wette bemerkt, dieſer Zuſatz widerſtrebe der Auffaſſung des vorhergehenden Gleichniſſes, wornach der neue Wein die neue Lehre Chriſti bezeichnen ſolle. Der Erklärung, welche in den Worten den ironiſchen oder entſchuldigenden Gedanken finde: an der neuen Lehre finde man keinen Geſchmack, ſtehe entgegen, daß der alte Wein wirklich beſſer ſey, und allgemein dafür gelte; man könne daher in beiden Gleichniſſen nur den allgemeinen Gedanken der Unzweckmäßigkeit finden. Dann wäre aber das Bild ſelbſt unzweckmäßig gewählt, da es zu nahe liegt, unter dem neuen Wein die Lehre Jeſu zu verſtehen. Daher möchte doch der ſächſiſche Anonymus Recht haben (S. 213), der Zuſatz habe eine offenbar ſpitzige Beziehung auf die Zähigkeit der Judenchriſten im Feſthalten des alten Buchſtabens. Es ſpricht ſich ſo auch in dieſer Stelle die pauliniſche Tendenz des Evangeliums aus.

auch darüber Aufschluß, warum sie Lucas aus der frühern Stelle bei Matthäus an diese spätere versetzt. War es nämlich bei dieser Erzählung von ihm darauf abgesehen, jene drei Jünger in einem so ungünstigen Licht erscheinen zu lassen, so fiel der ihnen bei dieser Gelegenheit gemachte Vorwurf weit schwerer auf sie, wenn sie schon längere Zeit in dem vertrautesten Umgang mit Jesu gelebt, die Beweise seiner messianischen Bestimmung vor Augen gehabt, sogar schon eine Todtenerweckung gesehen hatten, als wenn sie, wie dieß der Fall gewesen wäre, wenn Lucas jene Erzählung schon Kap. 5 eingerückt hätte, noch weit weniger Gelegenheit gehabt hatten, ihren Sinn für das richtige Verständniß der Worte und Werke Jesu zu bilden. Da der bei Matthäus 9, 27 — 34. weiter folgende Abschnitt zu unbedeutend und sein Inhalt mit andern ähnlichen Erzählungen zu verwandt ist, als daß sein Fehlen bei Lucas befremden könnte, da ferner die Verse Matth. 9, 35 — 38. nur den Uebergang machen auf die Geschichte der Aussendung der zwölf Jünger, diese selbst aber, so wie die auf den Täufer Johannes sich beziehende Rede Jesu Matth. Kap. 11 ohnedieß bei Lucas vor der Bergrede ihre Stelle nicht finden konnte, so lag, wenn er überhaupt der Bergrede noch etwas vorangehen lassen wollte, das Nächste für ihn erst im zwölften Kapitel des Matthäus. In den Inhalt dieses Kapitels greift er daher schon jetzt hinüber, indem er die Erzählung von den beiden Sabbathhandlungen Jesu Matth. 12, 1 — 14. hier einrückt 6, 1 — 11., nur mit dem Unterschied, daß er den Ausspruch Jesu Matth. 12, 11. sich für eine spätere Stelle 14, 5. vorbehielt.

Nun erst folgt bei Lucas 6, 20 f. die Bergrede selbst, nachdem er derselben noch die Erwählung der zwölf Apostel vorangestellt hat 6, 12 f. Bei Matthäus ist diese nirgends ausdrücklich erwähnt, er spricht 10, 1. nur von ihrer Aussendung. Nicht ohne Grund setzt aber Lucas, selbst dem Matthäus zufolge, voraus, daß der Bergrede die Berufung der zwölf Apostel vorhergegangen seyn müsse. Hat die Bergrede die große Bedeutung einer messianischen Inaugurationsrede, die sie bei Matthäus haben soll, so muß sie auch eine nähere Beziehung auf die zwölf Apostel, als die Hauptorgane zur Ausführung des messianischen Plans Jesu, haben; sie mußte zugleich eine Instruktionsrede für die Apostel seyn, um sie über ihren Beruf und ihre ganze Stellung in der Welt zu orientiren. Bei Matthäus ist diese Bedeutung der Bergrede dadurch angedeutet, daß er, während die ihm nachfolgende Volksmenge sich vor ihm sammelt, seine eigentlichen Jünger, zu welchen die zuvor genannten drei gehören, deren Berufung dem Matthäus zugleich auch für die

der übrigen zu gelten ſcheint, näher zu Jeſu herantreten und einen engeren Kreis um ihn bilden läßt (5, 1.), woraus ſich von ſelbſt erklärt, wie ſo Manches in dem Inhalt der Bergrede eine ſpeciellere Beziehung auf die Jeſu zunächſt ſtehenden Jünger haben konnte. Wenn nun aber Lucas, ungeachtet er ausdrücklich die zwölf Apoſtel unmittelbar vor der Bergrede von Jeſu berufen werden läßt, in den Inhalt derſelben, wie er ihn gibt, nichts von allem demjenigen aufgenommen hat, was bei Matthäus eine ſolche ſpeciellere Beziehung haben zu müſſen ſcheint, ſo kann dieß nur in demſelben Intereſſe geſchehen ſeyn, in welchem er der Bergrede in der Form, die ſie bei Matthäus hat, auch die ihren eigentlichen Mittelpunkt bildenden Ausſprüche Jeſu entzogen hat. Es iſt deutlich zu ſehen, daß ſie in der Auffaſſung des Lucas der Auktorität der zwölf Apoſtel ebenſo wenig als der des Geſetzes zur beſonderen Stütze dienen ſoll. Nachdem ſo der Rede ihr eigentlicher Kern ausgeſchnitten und ihr ſchon dadurch die centrale Bedeutung, die ſie bei Matthäus hat, beinahe ganz genommen iſt, ſtellt ſich das Uebrige als ein die Rede in der Geſtalt, die ſie bei Matthäus hat, ſo viel möglich zuſammenziehender, Einzelnes da und dort modificirender Auszug dar, bei welchem der Verfaſſer die Abſicht gehabt zu haben ſcheint, hier nur ſo viel zu geben, als nöthig iſt, um der Rede die Bedeutung, die ſie in der evangeliſchen Tradition hatte, nicht ganz zu nehmen, alles Andere aber für einen andern Ort vorzubehalten. Die Rede eröffnen, wie bei Matthäus, Makarismen, welche Lucas am eheſten beibehalten konnte, da ſie ganz der ſonſt in ſeinem Evangelium ausgeſprochenen Grundanſicht entſprechen, nur hat er nicht nur die acht Makarismen auf vier reducirt, ſondern auch ſchon in der Faſſung derſelben, noch mehr aber in den den Makarismen gegenübergeſtellten Anathematismen den Gegenſatz von Armuth und Reichthum, des αἰὼν ὅτος und αἰὼν μέλλων, in ſchrofferer Weiſe ausgedrückt. Wo nun bei Matthäus die Rede, nach der Anrede an die Jünger, als das Salz der Erde und das Licht der Welt (V. 13—16.), auf ihr eigentliches Thema übergeht (V. 17), die Verſicherung Jeſu, nicht zur Auflöſung, ſondern zur Erfüllung des Geſetzes und der Propheten gekommen zu ſeyn (ſofern von ihm eine ſtrengere Achtung des Geſetzes als von den Schriftgelehrten und Phariſäern verlangt und an einer Reihe moſaiſcher Gebote gezeigt wird, wie man, ſtatt ſich an den bloßen Buchſtaben zu halten, in den Geiſt des Geſetzes eindringen müſſe (17—48), da fehlt alles dieß bei Lucas. Daß es fehlt, iſt, wie Strauß bemerkt, ein entſchiedenes Zeichen, daß die Bergrede bei Lucas Lücken hat, da in dem fehlenden Abſchnitt der

Grundgedanke nicht nur der Rede, wie sie Matthäus hat, angegeben ist, sondern auch die zerstreuten Aeußerungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lucas gibt, nur in dem Gegensatze der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt finden, ebenso wenig wird nun aber auch nach allem Bisherigen ein Zweifel darüber seyn können, daß diese Lücke bei Lucas keine zufällige, sondern nur eine absichtliche und tendenzmäßige ist. Was bei Lucas nach den Anathematismen V. 27—39. folgt, ist parallel mit Matth. 5, 38—48., nur hat Lucas, wie, um consequent dabei zu bleiben, daß die Bergrede keine Beziehung auf das Gesetz gehabt habe, alles Antithetische, das der Bergrede bei Matthäus einen so bestimmten Charakter und eine so frische, natürliche Farbe gibt, abgestreift, und daher, was bei Matthäus die Gestalt einer Gesetzesreform im Gegensatz gegen die pharisäische Gesetzes-Auslegung hat, zu selbstständigen, sittlichen Vorschriften gemacht, in mehreren denselben Gedanken ausdrückenden Sätzen. So hat dieser Abschnitt, indem dabei auch noch V. 31. aus Matth. 7, 12., und V. 37 aus Matth. 7, 1., und V. 38. aus Matth. 7, 2. aufgenommen, und V. 36. an die Stelle der Vollkommenheit der Begriff der Barmherzigkeit gesetzt wurde, bei aller Identität des Inhalts ein anderes Aussehen erhalten. V. 39. 40. sind zwei parabolische Sprüche eingeschoben, welche bei Matthäus nicht in der Bergrede, sondern an einem andern Orte 15, 14. 10, 24. stehen. V. 41. 42. ist mit Ausnahme der Worte αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθ. — βλέπον, wörtlich aus Matth. 7, 3 f., und V. 43—45. schließt sich an Matth. 7, 16—20. so an, daß auch Matth. 12, 33—35. dazu gezogen ist. V. 46. ist Matth. 7, 21. und V. 47 bis 49. dem Schluß der Rede bei Matth. 7, 24—27. sichtbar nachgebildet. Daß der Mangel an Gedankenzusammenhang, woran die Bergrede bei Lucas nach dem einstimmigen Urtheil der Interpreten leidet, eine sehr natürliche Folge eines solchen auswählenden, von dem Einen zum Andern abspringenden Verfahrens ist, bedarf keiner weitern Bemerkung. Ebenso wenig aber läßt sich, da Lucas auch da, wo er von Matthäus abweicht, doch immer wieder an ihn sich sich anschließt, und ihm von Anfang bis zum Ende folgt, nur mit Auslassungen, deren Grund gerade an der Hauptstelle klar vor Augen liegt, seine Abhängigkeit von Matthäus verkennen.

Zwischen der Bergrede und der Aussendung der Zwölf, in den beiden Kapp. 7. und 8., folgt eine Reihe von Abschnitten, welche mit Ausnahme von zwei Erzählungen, der von der Erweckung des Jünglings in Nain 7, 11—17.,

und von der Salbung Jeſu durch ein Weib 7, 36—56., wozu dann auch noch die erſten Verſe Kap. 8. über das Umherreiſen Jeſu in Galiläa kommen, ſonſt durchaus ihre Parallelen bei Matthäus haben.

Da Lucas die Heilung des Ausſätzigen, mit welcher Matth. 9, 5 f. die Heilung des Sohns des Hauptmanns in Kapernaum verbindet, ſchon 5, 12—14. gegeben hat, an dieſer Stelle aber auf die bei Matthäus mit ihr verbundene Erzählung deßwegen noch nicht übergehen konnte, weil das tadelnde Wort, das Jeſus in dem dem Glauben des heidniſchen Hauptmanns ertheilten Lob über den Unglauben Iſraels ausſprach, an jener Stelle, wo Jeſus bei Lucas noch nicht einmal die Bergrede gehalten hatte, offenbar noch nicht ebenſo an ſeinem Orte war, wie bei Matth. 8, 5 f., wo dieſe Erzählung auf die Bergrede folgt, ſo nimmt er jetzt, indem er hier den Hauptmann von Kapernaum auftreten läßt, nur den früher abgebrochenen Faden der evangeliſchen Geſchichte des Matthäus wieder auf. Das Nächſte, was ſodann gleichfalls aus Matthäus genommen iſt, iſt die Botſchaft des Täufers an Jeſus, und die von Jeſus aus dieſer Veranlaſſung über den Täufer gehaltene Rede. Der Inhalt der Kapp. 8— 11. bei Matthäus war von ihm ſchon größtentheils erſchöpft, ſchon deßwegen lag es ihm nahe, auf das den Täufer betreffende Stück Matth. 11, 2 f. überzugehen, wobei ihn auch die Verwandtſchaft mit der voranſtehenden Erzählung vom Hauptmann geleitet zu haben ſcheint. Wie dieſe Erzählung für ihn wegen des in ihr von Jeſu gerügten jüdiſchen Unglaubens beſonderes Intereſſe haben mußte, ſo war ja auch die Rede Jeſu über den Täufer zugleich eine Strafrede an das Volk. Dieſen Charakter würde ſie freilich weniger haben, wenn anzunehmen wäre, daß Luc. 7, 29—35. in dem ſogenannten marcionitiſchen Evangelium gefehlt habe. Dieſe Annahme iſt jedoch nicht begründet, und wenn man auf den Zuſammenhang der Stelle ſieht, nicht einmal wahrſcheinlich, obgleich freilich die den Uebergang bildenden Verſe 29 und 30. nicht ganz klar ſind. Zwiſchen den beiden mit Matthäus parallelen Abſchnitten ſteht die dem Lucas eigene Erzählung über den Jüngling von Nain, welche, da er die von Matthäus 9, 18 f. erzählte Todtenerweckung ſich für eine ſpätere Stelle vorbehalten hat, hier augenſcheinlich deßwegen eingerückt worden iſt, um das νεκροὶ ἐγείρονται in der folgenden Rede Jeſu 7, 22. nicht ohne einen faktiſchen Beleg zu laſſen. An die Rede über den Täufer reiht ſich weiter an die nur dem Lucas eigene Erzählung von der Salbung Jeſu durch ein Weib, bei einem im Hauſe eines Phariſäers gehaltenen Gaſtmahl 7, 36—56. Daß Lucas dieſem Stück gerade hier ſeine Stelle gegeben hat, kann nur aus

seiner Beziehung zu den beiden vorangehenden Haupterzählungen erklärt werden. An die Rede über den Täufer schließt sich die größtentheils gleichfalls aus Reden Jesu bestehende Erzählung nicht unpassend an, da Jesus an dem Pharisäer, welcher an seinem Benehmen gegen die Frau so großen Anstoß nahm, denselben Mangel an Empfänglichkeit, und einer in den Zweck seiner Sendung eingehenden Aufnahme rügt, wie zuvor an dem Volk. Ebenso gehört sie aber auch mit der Erzählung von dem Hauptmann in Kapernaum unter denselben Gesichtspunkt zusammen, da sie in der ganzen Art und Weise, wie die Frau sich hier zeigt, ein ebenso ausgezeichnetes Beispiel einer mit unbedingtem Vertrauen Jesu ergebenen Gesinnung vor Augen stellt, wie jene Erzählung in dem Hauptmann von Kapernaum, in gleichem Contrast mit dem sonstigen, so gewöhnlichen Verhalten gegen Jesus von Seiten des Volks überhaupt und der Pharisäer insbesondere. Und wie der Hauptmann schon als Heide, Israel gegenüber (7, 9.), für den paulinischen Verfasser des Evangeliums besonderes Interesse haben mußte, so ist es bei beiden der Glaube, welcher hier in seiner vollen Kraft und Bedeutung hervortritt, und zwar bei der Frau ganz der die Vergebung der Sünden bedingende, durch Liebe thätige Glaube im paulinischen Sinn. Daß überhaupt die von Lucas in diesen beiden Kapiteln zusammengestellten Erzählungen beides in sich darstellen sollen, sowohl die Anerkennung und Aufnahme, die er bei Einzelnen fand, als auch die bei der Mehrheit überwiegende Unempfänglichkeit und Verwerfung, möchte auch aus der schon hier aus Matth. 13, 1 f. aufgenommenen Parabel vom Sämann zu ersehen seyn. Die Parabel zeigt so anschaulich, daß unter so Vielen immer nur Wenige den rechten Sinn für die Worte Jesu haben, aber das Eigene ist, daß der paulinische Verfasser nicht einmal die Zwölf als solche gelten lassen will, welche unter diese wenige Auserwählte gehören. Absichtlich scheint er sie hier immer im Auge zu haben (vgl. 8, 1.), um an ihnen selbst alles nachzuweisen, was Jesu eine Ursache zur Unzufriedenheit gibt. Vergleicht man die beiden Darstellungen der Parabel bei Matthäus und Lucas, so knüpft sich bei Matthäus 13, 10. an die Parabel die Frage der Jünger an, warum Jesus in Parabeln rede? Jesus gibt ihnen zur Antwort: „Euch ist gegeben, zu wissen die Geheimnisse des Himmelreichs, jenen aber ist es nicht gegeben. Denn wer hat, dem wird gegeben werden, bis zum Ueberfluß, wer aber nicht hat, dem wird auch, was er hat, genommen werden. Deßwegen rede ich in Parabeln zu ihnen, weil Sehende nicht sehen, und Hörende nicht hören, noch verstehen.“ Sollen diese Worte nicht den Sinn haben, den sie unmöglich haben können, die para-

boliſche Form ſolle abſichtlich den Sinn der in der Parabel enthaltenen Lehre verhüllen, ſo können ſie nur ſo genommen werden: Weil es ſolche gibt, die mit ſehenden Augen nichts ſehen und mit hörenden Ohren nichts hören, ſo dient die paraboliſche Form dazu, die geiſtige Fähigkeit und Unfähigkeit derer, die belehrt werden ſollen, zu prüfen. Auch die Jünger wußten nicht ſogleich, was die Parabel zu bedeuten habe, es mußte ihnen ja erſt eine Erklärung der Parabel gegeben werden, aber daß ſie überhaupt fragten, die Einſicht hatten, das von Jeſu Vorgetragene ſey eine Parabel, die nicht wörtlich genommen werden dürfe, ſondern etwas Anderes bedeute, was erſt erfragt und erforſcht werden müſſe, dadurch gaben ſie den Beweis, daß ſie einen höheren Grad geiſtiger Fähigkeit und Empfänglichkeit hatten, als die Andern, welche die Parabel ohne eine Ahnung des in ihr enthaltenen Sinnes vernahmen. Die Letztern ſind alſo die, die mit ſehenden Augen nichts ſehen, und mit hörenden Ohren nichts hören und nichts verſtehen, aber auch die, welche, weil ſie nichts haben, auch das, was ſie haben, verlieren, ſofern ihr Mangel an geiſtiger Faſſungskraft die Urſache iſt, daß die Parabel, obgleich ſie auch ihnen gegeben iſt, ohne allen Nutzen für ſie iſt, für ſie verloren geht. Wer aber ſo viel geiſtige Fähigkeit hat, daß er eine Parabel als das, was ſie iſt, erkennt, durch ſie nach ihrem Sinn zu fragen veranlaßt wird, der erhält auch die richtige Einſicht in den Sinn der Parabel, er wird in die Geheimniſſe des Himmelreichs eingeweiht. Die paraboliſche Form des Vortrags dient ſomit dazu, daß ſich an ihr die beiden Klaſſen der Empfänglichen und Unempfänglichen von einander ſcheiden. Während auf die Einen die den Mangel eines geiſtigen Bewußtſeyns ausdrückende Stelle aus Eſaias angewandt wird, werden dagegen die Jünger ſelig geprieſen, daß ihre Augen ſehen und ihre Ohren hören, und unter Vorausſetzung eines ſolchen, für die Wahrheit geöffneten Sinnes wird ihnen nun auch von Jeſus die Deutung der Parabel gegeben. Die Darſtellung des Lucas weicht darin ab, daß er die Jünger nicht nach dem Zweck des paraboliſchen Vortrags überhaupt, ſondern ſogleich nach dem Sinn der erzählten Parabel fragen läßt, und die von Jeſu gegebene Antwort noch leichter ſo mißverſtanden werden kann, wie wenn Parabeln abſichtlich denen, die nicht dazu beſtimmt ſind, die Geheimniſſe des göttlichen Reichs zu wiſſen, die Wahrheit verhüllen ſollen (vgl. V. 10.: τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες ꝛc.); die Hauptſache aber iſt, daß Lucas, ungeachtet auch er Jeſum zu den Jüngern ſagen läßt: ὑμῖν δέδοται, γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, der Deutung der Parabel noch die V. 16—18. beifügt. Man vermißt hier

einen bestimmtern Zusammenhang, und beruft sich daher auf diese Stelle als einen Beleg für die Erscheinung, welche bei Lucas besonders häufig sich wiederhole, daß nämlich in dem Zwischenraum zwischen zwei selbstständigen Reden oder Erzählungen mehrere vereinzelte Gnomen zusammengeworfen seyen. So sey also hier die Gnome vom nicht zu bergenden Lichte wegen einiger innern Verwandtschaft mit der Parabel eingefügt; dann, weil in dieser Gnome der Gegensatz vom Verbergen und offen Hinstellen vorgekommen, sey dem Referenten die sonst heterogene Rede vom Offenbarwerden alles Verborgenen eingefallen, worauf ohne Zusammenhang mit dieser, aber wieder in einiger Beziehung mit der Parabel der Ausspruch: wer hat, dem wird gegeben, hinzugesetzt sey *). So wären allerdings diese Sätze in eine sehr zufällige Verbindung mit einander gekommen. Allein die Zusammenhangslosigkeit hebt sich, sobald man sie auf die Jünger bezieht und sie so nimmt, wie sie auch de Wette richtig erklärt: die Jünger sollen recht hören, damit sie andern ihr Licht leuchten lassen können, denn das Evangelium sey nun einmal dazu bestimmt, offenbar zu werden. Nur übersehe man dabei nicht, in welchem tadelnden Sinne der Verfasser des Evangeliums Jesum hier diese Worte an die Jünger richten läßt, wenn dieselbe Sentenz, durch welche bei Matthäus von den Jüngern, als den geistig Fähigen, die Unfähigen unterschieden werden, hier den Jüngern selbst eingeschärft wird: ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν (auch dieses δοκεῖ ἔχειν für das ἔχει bei Matthäus ist bezeichnend) ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. Die Worte V. 16. weisen auf die Bergrede zurück. Während aber bei Matthäus 5, 14. zur Auszeichnung der Jünger gesagt wird, sie sollen als das Licht der Welt ihr Licht leuchten lassen, können sie in der Wendung, die ihnen hier gegeben ist, und im ganzen Zusammenhang der Stelle nur als eine Aeußerung der Unzufriedenheit genommen werden. Es ist, wie wenn der Evangelist im Hinblick auf das hohe, den Jüngern in der Bergrede gegebene Prädikat, und ihre Seligpreisung bei Matthäus, in Folge ihrer wegen der Parabel gemachten Frage, sagen wollte: Hiemit habe ich euch den Sinn der Parabel erklärt, da ihr als die Wissenden, die ihr seyn sollet, die Geheimnisse des göttlichen Reichs verstehen müßt, wenn ihr aber dem Zweck, welchen ich bei eurer Erwählung gehabt habe, in euch ein für Andere leuchtendes Licht anzuzünden, weil ja das Evangelium nicht verborgen bleiben kann, sondern offenbar werden muß, nicht besser entsprechet, als bisher, so ist zwischen euch und denen, welchen es an der rechten Empfänglichkeit für die Geheimnisse des göttlichen Reichs

*) Strauß, Leben Jesu I. S. 644.

fehlt, kein großer Unterſchied, und ihr ſeyd ungeachtet der Meinung, die ihr als von mir berufene Apoſtel von euch ſelbſt haben möget, doch nicht meine wahren Apoſtel. Offenbar geht ὑμεῖς δὲ u. ſ. w. V. 26. auf das V. 10. von den Apoſteln in ihrem Unterſchied von den Andern Geſagte zurück, um ihnen das, was ſie der Idee nach ſein ſollen, und der Idee gemäß auch in der Wirklichkeit ſeyn müſſen, ihnen vorzuhalten, und ſie ſomit auch an das zu erinnern, was ſie noch nicht waren. Die drei Verſe können daher nur eine ſolche antithetiſche Beziehung auf die Zwölf haben, und die Richtigkeit dieſer Auffaſſung iſt um ſo weniger in Zweifel zu ziehen, da wir den Evangeliſten auch in der unmittelbar folgenden, im urſprünglichen Evangelium noch enger an das Vorhergehende ſich anſchließenden kleinen Erzählung von dem Beſuch der Mutter und der Brüder Jeſu dieſelbe Tendenz verfolgen ſehen. Wie ſchon aus den VV. 16—18 die Folgerung zu ziehen iſt: die wahren Jünger Jeſu ſind nur die, die recht hören, ſeine Worte recht verſtehen, ſo wird derſelbe Gedanke V. 19—21. nur in anderer Form ſo ausgedrückt: die wahren Verwandten und Angehörigen Jeſu ſind οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες. Hat nun der Evangeliſt ſchon in dem Vorangehenden ein ſolches ἀκούειν den Zwölf nur als die Idee entgegengehalten, die ſie in ſich erſt realiſiren ſollen, ſo gibt er hier noch deutlicher zu verſtehen, daß ihm die Zwölf nicht ſo ſchlechthin οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες ſind. Es iſt auch dieſe Erzählung, welche bei Matthäus 12, 46—50. der Parabel vom Sämann voranſteht, aus dem Matthäus-Evangelium herübergenommen, auch die in unſerem Lucas jetzt fehlenden Worte bei Matthäus 12, 48.: τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου; ſtunden ja urſprünglich gleichfalls im Texte des Evangeliums. Je conformer aber ſo die eine Darſtellung der andern iſt, um ſo mehr muß die dabei gleichwohl ſtattfindende Differenz auffallen. Bei Matthäus heißt es unmittelbar nach jenen Worten: καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. Ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν. Bei Lucas dagegen erwiedert Jeſus auf die Nachricht, daß ſeine Mutter und ſeine Brüder gekommen ſeyen und ihn ſehen wollen: τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου; μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου, οὗτοι εἰσὶν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες. Es fehlt alſo bei Lucas gerade das, was bei Matthäus ſo bedeutungsvoll iſt, daß er ſeine Jünger als die den Willen ſeines Vaters Befolgenden auch für ſeine wahren Verwandten erklärt

hat. Warum hat wohl Lucas dieß weggelaſſen? Aus keinem andern Grunde, als nur deßwegen, weil die Jünger, von welchen dieß bei Matthäus geſagt iſt, und von welchen es auch bei Lucas allein verſtanden werden könnte, die Zwölf ſind, welchen Lucas eine ſolche Identität mit dem Sinn und der Perſon Jeſu nicht zugeſtehen wollte.

Hat man ſich einmal ſo weit über die Tendenz des urſprünglichen Lucas-Evangeliums orientirt, ſo kann die Leichtigkeit, mit welcher ſich alles, was in denſelben Zuſammenhang gehört, demſelben Geſichtspunkt unterordnet, oder die Conſequenz, mit welcher ſich die aufgeſtellte Anſicht durchführen läßt, nur als eine evidente Beſtätigung derſelben angeſehen werden. Dieß iſt bei den drei folgenden Erzählungen, welche noch zu demſelben Abſchnitt gehören, der Fall. Auch ſie haben ihre Parallelen bei Matthäus (8, 23—27. 28—34. 9, 18 — 26), und ſtimmen in ihrem Inhalt mit der Darſtellung des Matthäus ſo genau überein, daß ſie in jedem Falle nur für eine weitere Ausführung derſelben Erzählungen gehalten werden können, und doch welche eigenthümliche Bedeutung haben ſie ſchon durch den Zuſammenhang, in welchem ſie bei Lucas ſtehen, und durch die in ſie aufgenommenen Züge erhalten! Auch ſie ſchildern, wie wenig in dem jüdiſchen Kreiſe, in welchem Jeſus zuerſt wirkte, und ſelbſt bei den ihn zunächſt umgebenden Jüngern die Fähigkeit vorhanden war, ihn zu verſtehen und zu begreifen, und ſich überhaupt eine ſeinem Weſen entſprechende Vorſtellung von ihm zu bilden. Es ſind drei Begebenheiten, bei welchen Jeſus ſich in der ganzen Größe ſeines Weſens zeigte, als er den Sturm auf dem See ſtillte (8, 22—25), als er aus dem beſeſſenen Gadarener die Dämonen austrieb (26—39), und als er die Tochter des Jairus vom Tode erweckte (40—56). Welchen Eindruck machten aber dieſe Wunderthaten? Ihre Wirkung iſt nur Furcht (*φοβηθέντες ἐθαύμασαν* V. 25., *ἐφοβήθησαν* V. 35., *φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο* V. 37), Entſetzen (*ἐξέστησαν* V. 56), ein unheimliches Gefühl, bei welchem es denen, die in ſeiner Nähe ſind, nicht wohl iſt, weßwegen ihn die Gadarener baten, ſich von ihnen zu entfernen. Wenn es auch bei Einzelnen, wie bei Jairus und der blutflüſſigen Frau, nicht an Beweiſen des Glaubens und Vertrauens fehlte, ſo war doch die Aufnahme, die er im Ganzen fand, eine ſehr unbefriedigende. Darüber kann man ſich nicht wundern, da Jeſus hier noch ganz innerhalb ſeines jüdiſchen Wirkungskreiſes ſich befand. Daß aber ſelbſt ſeine Jünger ihn ſo wenig zu faſſen und zu verſtehen wußten, ſo wenig eine Ahnung von ſeinem wahren Weſen hatten (*ἐθαύμασαν λέγοντες πρὸς ἀλλήλους, τίς ἄρα οὗτός ἐστιν* u. ſ. w. V. 25), daß

ſelbſt die drei Vertrauteſten unter ihnen ſich auf eine Weiſe gegen ihn benahmen, durch die er ſich veranlaßt ſah, ſie ſogar von ſich hinwegzuweiſen (V. 53. 54), dieß iſt das Hauptmoment, auf deſſen Hervorhebung die ganze Darſtellung unſers Evangeliſten hinzielt. Wie hätte er ſonſt die drei Ausgezeichnetſten unter ihnen, in einer von der des Matthäus ſo abweichenden Darſtellung, in einer Situation erſcheinen laſſen können, welche ganz darauf angelegt zu ſeyn ſcheint, ein nachtheiliges Licht auf ſie fallen zu laſſen? Und in dieſem ſo ungünſtigen Lichte erſcheinen die Koryphäen der Zwölf, in ihnen alſo die ſämmtlichen Zwölf, unmittelbar vorher, ehe Jeſus ſie zuſammenberief, um ſie ausgerüſtet mit der Macht über alle Dämonen zur Verkündigung des Reichs Gottes und zur Heilung der Kranken auszuſenden (9, 1 f.). Es läßt ſich voraus erwarten, mit welchem Erfolg dieß geſchehen konnte, und der Evangeliſt hat dieß auch ſo deutlich zu verſtehen gegeben, als nur immer möglich war, ohne den Zwölf zu unmittelbar zu nahe zu treten, und ſich in einen zu offen ausgeſprochenen feindlichen Gegenſatz zu ihnen zu ſetzen *).

Ueber die beiden nun folgenden Abſchnitte, die Ausſendung der Zwölf, und das Gegenſtück, die Ausſendung der Siebenzig, die beiden Abſchnitte, in deren Gegenſatz man ſich vor allem hineinſtellen muß, um den Hauptgeſichtspunkt zu gewinnen, aus welchem überhaupt die evangeliſche Geſchichte des Lucas aufzufaſſen iſt, iſt, da ſie eben deßwegen ſchon früher erörtert werden mußten, hier nichts hinzuzufügen, als daß daſſelbe Verhältniß unſeres Evangeliums zu dem des Matthäus, das ſich aus der bisherigen Unterſuchung ergibt, ſich auch in ihnen zeigt. Lucas gibt nicht nur denſelben geſchichtlichen Stoff wie Matthäus, ſondern hält ſich im Ganzen auch an dieſelbe von Matthäus befolgte Ordnung, nur folgt er ihr eklektiſch, da der Plan ſeiner Compoſition, wie wir ihn ſchon kennen gelernt haben, es mit ſich brachte, manches vorerſt liegen zu laſſen, was erſt ſpäter ſeine Stelle bei ihm finden konnte, und eben deßwegen auch immer wieder vorzugreifen. So kann daher hier, 9, 1 f., jetzt erſt die Matth. 10, 1 f. erzählte Ausſendung der Zwölf folgen, wobei ſich deutlicher als irgendwo zeigt, wie Vieles er für ſeinen Zweck ausſcheidet, um an einem andern

*) Bemerkenswerth iſt auch der in dieſen Kapiteln 5—9 in der Anrede der Zwölf an Jeſus ſo oft gebrauchte Ausdruck ἐπιστάτης. Man vgl. 5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49. vergl. auch 17, 13. Im Unterſchied von dem für den chriſtlichen Sprachgebrauch ſanktionirten κύριος kann der dem Lucas eigene Ausdruck nur ein Verhältniß bezeichnen, in welchem die Zwölf Jeſu, als einem ihnen noch innerlich fremden Gebieter, wenn nicht in knechtiſcher Furcht, doch in ſcheuer Ehrfurcht gegenüberſtanden.

Orte davon Gebrauch zu machen. Da so der übrige Inhalt von Kap. 10 hinwegfällt, Kap. 11, 1—19. 12, 1—14 schon benützt ist, der weitere Hauptinhalt von Kap. 12 für eine spätere Stelle besser zu passen schien, die Parabel vom Sämann Matth. 13, 1—23 nebst dem kleinen Abschnitt 12, 46—50 gleichfalls schon aufgenommen war, die Parabel vom Unkraut und ihre Erklärung nebst einigen kleineren Parabeln Matth. 13, 24 f. bei Lucas überhaupt fehlt *), so geht nun seine Erzählung mit Uebergehung einiger kleineren, anderswo untergebrachten Stücke, nach derselben Methode zu Matth. Kap. 14 fort. Luc. 9, 7—17 ist parallel mit Matth. 14, 1—21. Es tritt nun aber eine größere Lücke ein, da Lucas mit Ueberspringung alles desjenigen, was bei Matth. 14, 22 — 16, 12 steht, 9, 18 sogleich auf Matth. 16, 13 f. übergeht. Da in dieser Lücke Stücke ausgefallen sind, welche Lucas nicht blos hier übergeht, sondern überhaupt nicht aufgenommen hat, so kann man mit Recht fragen, warum er, wenn er bisher seinem Vorgänger so methodisch folgte, hier nun auf einmal so Vieles von demselben fallen ließ? Diese Auslassungen, so wie die früheren in Betreff der Parabeln Matth. Kap. 13, lassen sich zwar nicht vollständig erklären, aber doch so weit, daß sie nicht nur keine Einwendung gegen den bisher vorausgesetzten Plan seiner Composition begründen können, sondern vielmehr zur Bestätigung desselben dienen. Am wenigsten kann die Weglassung der Parabeln bei Matthäus Kap. 13 befremden, da es überhaupt seine Absicht nicht seyn konnte, den ganzen Inhalt des Matthäus-Evangeliums in das seinige aufzunehmen. Sollte sein Evangelium ein von dem des Matthäus verschiedenes seyn, so mußte er auch Manches übergehen, was am einfachsten bei Parabeln geschehen konnte. Zugleich scheint es nicht in seinem Plane gelegen zu seyn, den ersten Haupttheil seines Evangeliums bis 9, 50., in welchem hauptsächlich die wunderthätige Wirksamkeit Jesu dargestellt werden sollte, mit einem reicheren Lehrinhalt auszustatten (auch die Parabel vom Sämann ist ja nur mit einer bestimmten Tendenz aufgenommen). Die Exposition des Lehrinhalts war erst für den zweiten Haupttheil des Evangeliums bestimmt, hier aber konnten jene Parabeln um so eher übergangen werden, da sie Lucas mit andern, ihm eigenthümlichen, zu ersetzen im Stande war. Was aber die

*) Die Nichtaufnahme des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Waizen erklärt der sächsische Anonymus a. a. O. S. 59 so: es habe bei Matthäus vielleicht gar eine Beziehung auf Paulus und sein Wirken, oder lasse doch eine solche Beziehung zu, indem Paulus von den Judenchristen leicht als der Feind angesehen werden mochte, der bösen Samen falscher Freiheitslehren unter den guten ihrer eigenen Lehren hineinstreue.

von Matth. 14, 22 an bei Lucas fehlenden Erzählungen betrifft, ſo wird bei der erſten, den Petrus betreffenden, die Urſache des Fehlens eben darin zu ſuchen ſeyn, daß ſie ſich ſo ſpeciell auf den Petrus bezieht. Zwar erſcheint Petrus auch hier noch nicht glaubensfeſt genug, aber es iſt doch das von ihm Erzählte an ſich ſchon eine große perſönliche Auszeichnung, welche auch in ſeinem Evangelium zu erwähnen, Lucas kein beſonderes Intereſſe haben mochte. Zudem iſt dieſer den Petrus ſpeciell betreffende Vorfall ſo analog mit dem von Lucas ſchon 8, 22 erzählten Seeabentheuer der ſämmtlichen Jünger, daß Lucas auch ſchon deßwegen ſeine beſondere Erwähnung für überflüſſig halten konnte. Weniger läßt ſich das Uebergehen des Abſchnitts über das Händewaſchen der Phariſäer 15, 1—20 durch einen näheren Grund erklären; doch konnte Lucas die Quinteſſenz deſſelben auch ſchon durch den von ihm 6, 39 angeführten Spruch Matth. 15, 14 gegeben zu haben glauben; um ſo mehr aber leuchtet dann wieder die Weglaſſung des Abſchnitts vom kananäiſchen Weibe 15, 21—28 von ſelbſt ein. Denn wenn auch das Weib um ihres Glaubens willen geheilt wurde, ſo wurde doch die Handlung ſelbſt, durch welche Jeſus ſeine Hülfe auch einem Nichtjuden zu Theil werden ließ, von ihm ſelbſt zu ausdrücklich als eine bloße Ausnahme bezeichnet, als daß dieß im Sinne des Lucas hätte ſeyn können. Ebenſo wenig konnte er an einer Erzählung Gefallen finden, in welcher die Heiden Hunde genannt werden, die ſich mit den von den Tiſchen ihrer Herren fallenden Broſamen zu begnügen haben. Daß endlich Lucas die beiden Abſchnitte Matth. 15, 29—39. und 16, 1—4., in welchen im Grunde nur Früheres ſich wiederholt (vgl. Matth. 14, 14 f. 12, 38), und das unbedeutende Stück über den Sauerteig der Phariſäer und Sadducäer Matth. 26, 5—12 unberückſichtigt gelaſſen hat *), bedarf keiner weitern Bemerkung. Läßt ſich demnach die bei unſerem Evangeliſten vorausgeſetzte Methode auch in Hinſicht dieſer Auslaſſungen rechtfertigen, ſo ſehen wir ihn nun von 9, 18—50 um ſo enger an Matthäus ſich wieder anſchließen. V. 18—27 iſt mit Matth. 16, 13—28 (nur die den Petrus betreffenden Verſe 22. 23 ſind wieder weggeblieben, ſo wenig ſie zu Gunſten des Petrus lauten, aber wie wenn Lucas überhaupt dieſes Specielle, Perſönliche nicht liebte, fährt er V. 23 fort: ἔλεγε δὲ πρὸς πάντας), V. 28—36 mit Matth. 17, 1—13. V. 37—45 mit Matth. 17, 14—23. und V. 46—48 (mit Uebergehung der gleichfalls den

*) Er faßt jedoch, wie den Abſchnitt Matth. 15, 1—20 in dem Spruche Luc. 6, 39., ebenſo Matth. 16, 5—12 in dem Sauerteig der Phariſäer, als dem Hauptbegriff, Luc. 12, 1 auf.

Petrus speciell betreffenden Erzählung vom Stater im Munde des Fisches) mit Matth. 18, 1—4. parallel.

Mit 9, 51. f. treten wir in den zweiten Haupttheil des Evangeliums, oder in diejenige Sphäre desselben ein, in welcher das eigenthümliche Princip seiner Composition auch in Hinsicht seines Verhältnisses zum Matthäus-Evangelium sich noch klarer und anschaulicher entwickelt. Der Verfasser unseres Evangeliums entlehnt sein historisches Material beinahe durchaus aus dem Matthäus-Evangelium, indem es aber seine Aufgabe war, dem judaisirenden Evangelium ein pauliniſches entgegenzusetzen, vertheilt und verwendet er den gegebenen Stoff anders, doch würde dieß seiner evangelischen Geschichte noch keineswegs eine so durchgreifend andere Gestalt gegeben haben, wenn er nicht in den siebenzig Jüngern einen ganz neuen Faktor in die evangelische Geschichte eingeführt hätte, durch welchen er erst in einen bestimmten Gegensatz zu Matthäus sich setzen konnte. So geschah es, daß nicht nur die Siebenzig den Zwölf gegenübergestellt, sondern auch aus den dem ersten Haupttheil des Lukas-Evangeliums parallelen Abschnitten des Matthäus-Evangeliums so viel möglich in den zweiten herübergenommen, und gleichsam aus dem Boden des Judenchristenthums in den des pauliniſchen Christenthums verpflanzt, überhaupt der zweite Haupttheil mit allem ausgestattet wurde, was der Verfasser zur Bereicherung der evangelischen Geschichte beizutragen im Stande war. Einen sprechenden Beweis hievon sehen wir sogleich, wie schon gezeigt worden ist, sowohl in der für die Siebenzig bestimmten Instruktionsrede, als auch in der Rede, mit welcher Jesus sie bei der Rückkehr von ihrer ersten Aussendung empfing, K. 10. Wie geschickt weiß der Verfasser nun besonders bei der letztern Rede die früher von ihm übergangenen Stellen Matth. 11, 25—27. und 13, 16. 17. für seinen Zweck zu benützen, und wenn er unmittelbar darauf, zwar ausgehend von Matth. 22, 35. f., aber sogleich eine freiere Richtung nehmend, zwei Abschnitte einrückt (10, 30—37. und 38—42), welche unter den dem Lukas-Evangelium eigenthümlichen Stücken zu den schönsten gehören, so sehen wir auch hieraus sogleich sein angelegentliches Bestreben, diesen Theil seines Evangeliums zum Kern und Mittelpunkt der evangelischen Geschichte zu machen. In derselben Beziehung ist besonders auch darauf aufmerksam zu machen, wie der Verfasser, so karg er im ersten Theile seines Evangeliums mit der Mittheilung der Bergrede war, so sichtbar nun im zweiten bemüht ist, das damals noch liegen Gelassene nachzuholen, und, wo es Gelegenheit gibt, von den in der Bergrede bei Matthäus enthaltenen Sprüchen Gebrauch zu machen. Dafür

gibt gleich Kap. 11. mehrere Belege. Das von Matthäus 6, 9—13. mit der Bergrede verbundene Muſtergebet rückt Lukas 11, 2—4. ein, worauf nach einer kleinen, dem Lukas eigenen Parabel, V. 9—13. die Stelle aus Matth. 7—12. beinahe wörtlich folgt. Weitere Stellen aus der Bergrede ſind 11, 33—36. vgl. Matth. 5, 15. 6, 22. 23. Kap. 12, 22—34. vgl. Matth. 6, 25—34. und 19—21. Kap. 12, 57—59. vergl. Matth. 5, 25. 26. Kap. 13, 24—27. vgl. Matth. 7, 13—22. *) Kap. 14, 34. 35. vergl. Matth. 5, 13. Kap. 16, 13. vgl. Matth. 6, 24. Kap. 16, 18. vgl. Matth. 5, 32. Nehmen wir alle dieſe Stellen mit demjenigen zuſammen, was Lukas ſchon Kap. 6. als Parallele mit der Bergrede des Matthäus gegeben hat, ſo kann der weſentliche Inhalt derſelben als erſchöpft betrachtet werden. Es ſind von Lukas nur diejenigen Stellen übergangen worden, welche eine direkte antithetiſche Beziehung auf phariſäiſche Geſetzesauslegung und Scheinheiligkeit enthalten. Die Polemik dieſer und ähnlicher Stellen (auch die antipharifäiſche Stelle Matth. 15, 1—20. fehlt bei Lukas), ſo ſehr ſie den ächt geſchichtlichen Charakter der Wirkſamkeit Jeſu an ſich trägt, mochte für den dem Gegenſatz zum phariſäiſchen Judenthum ſchon ſo fern ſtehenden Evangeliſten nicht mehr daſſelbe Intereſſe haben, wie für den Verfaſſer des Matthäus-Evangeliums. Er verfährt demnach auch hier, ſo vollſtändig er den Inhalt der Bergrede zu erſchöpfen ſucht, eklektiſch, und während Matthäus auf Einen Punkt ſo viel möglich zuſammenzubringen und zu einem Ganzen zu vereinigen ſucht, hat Lukas das entgegengeſetzte Intereſſe, das von Matthäus in der Einheit eines Ganzen Gegebene aufzulöſen, und die verſchiedenen Beſtandtheile deſſelben auf verſchiedene Punkte zu vertheilen. Indem ſo Stücke der Bergrede, bald erweitert, bald zuſammengezogen, ſo oder anders modificirt, und in einen andern Zuſammenhang verwoben, dahin und dorthin zu ſtehen kamen, iſt aus der Bergrede in der Geſtalt, die ſie bei Matthäus hat, formell etwas Anderes geworden, materiell iſt es ganz daſſelbe, und ſchon die Zuſammenhangsloſigkeit mancher Stellen bei Lukas, in welchen Sprüche aus der Bergrede eingefügt ſind, wie namentlich 11, 33. f., die natürliche Folge eines ſolchen Verfahrens, kann den Beweis geben, wie wenig die Meinung für ſich hat, was Matthäus für den Zweck ſeiner Sachordnung zuſammengeſtellt, gebe Lukas bei den beſtimmten hiſtoriſchen Veranlaſſungen, bei welchen es von Jeſu geſprochen worden. Iſt man zu dieſer Annahme, welche nur darauf beruht, daß

*) Nicht unabſichtlich heißt es, ſtatt wie bei Matthäus οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, bei Lukas οἱ ἐργάται τῆς ἀδικίας.

Matthäus augenſcheinlich zuſammengeſtellt hat, was urſprünglich nicht zuſammengehört, an ſich ſchon nicht berechtigt, ſo kann um ſo weniger von ihr die Rede ſeyn, ſobald man durch die genauere Unterſuchung des Charakters des Lukas-Evangeliums ſich davon überzeugt hat, aus welchem Intereſſe der ganze Plan ſeiner Compoſition hervorgegangen iſt. Man darf ſich daher auch durch die geſchichtlichen Bemerkungen, mit welchen Lukas Reden Jeſu, welche einzelnen Theilen der Bergrede bei Matthäus entſprechen, einleitet, nicht irreleiten laſſen, um etwa darauf ſogar, wie von Schleiermacher geſchehen iſt, für Lukas, dem Matthäus gegenüber, den Vorzug der Augenzeugenſchaft zu gründen. Es lautet freilich ſcheinbar ſehr hiſtoriſch, wenn er z. B. die Veranlaſſung, bei welcher Jeſus das Muſtergebet gegeben habe, ſo angibt 11, 1.: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέ τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.* Wie wenig aber ſolche Einleitungen als eine ächt geſchichtliche Notiz genommen werden dürfen, zeigt die Vergleichung anderer ähnlich lautender Formeln, welchen man es deutlich genug anſieht, daß ſie nur aus einer Reflexion des Evangeliſten über den Inhalt der durch ſie eingeführten Reden Jeſu herrühren. Man vgl. 11, 37. 38. 14, 1. 15, 1. 18, 1. 9. 21, 5. *). Es kann demnach alles dieß nicht die geringſte Einwendung gegen die Richtigkeit deſſen begründen, was ſich uns ſchon aus der Vergleichung des Matthäus-Evangeliums als das Eigenthümliche der Methode und Compoſition unſeres Evangeliums ergeben hat; es iſt nur die eigenthümliche Manier, mit welcher der Evangeliſt den für die Anlage und Geſtaltung ſeines Evangeliums im Ganzen entworfenen Plan im Einzelnen ausgeführt hat. Indem wir ſo auf keine Weiſe zu der Annahme berechtigt ſind, daß die Differenzen unſeres Evangeliums von dem des Matthäus auf einem hiſtoriſchen Grunde beruhen, können wir an ſeinem Verhältniß zu demſelben, an der Art und Weiſe, wie es den aus ihm genommenen geſchichtlichen Stoff für ſeinen Zweck verarbeitet, nur die Tendenz verfolgen, welche ihm überhaupt zu Grunde liegt.

Der weitere Inhalt unſeres Evangeliums von Kap. 11, 14. bis zum Anfang der Leidensgeſchichte zeigt dieſelbe Abhängigkeit vom Matthäus-Evangelium, nur werden jetzt größere, dem Lukas eigenthümliche Stücke eingeſchoben. Kap. 11, 14—29. iſt dem Hauptinhalt nach aus Matth. 12, 22—45. genommen, nur iſt die von der Sünde gegen den heiligen Geiſt handelnde

*) Vgl. Ritſchl a. a. O. S. 227 f.

Stelle, die der paulliniſche Verfaſſer vielleicht mit der pauliniſchen Lehre von der Sündenvergebung nicht recht in Einklang zu bringen wußte, weggelaſſen, die Zeichenforderung nur kurz berührt, und die ſeligpreiſende Aeuſſerung einer Frau V. 27. als eigener Zuſatz aufgenommen. Wenn ſich an dieſen Abſchnitt, nach dem ungeſchickten Einſchiebſel aus der Bergrede V. 33—36., ſogleich die in der Hauptſache aus Matth. 23. genommene antipharisäiſche Rede Jeſu anreiht, ſo iſt dieß offenbar nur wegen der Verwandtſchaft des Inhalts geſchehen, und es kann, wie von Strauß treffend gezeigt worden iſt, und auch von de Wette anerkannt wird, kein Zweifel darüber ſeyn, daß die hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit für die ſpätere Stellung der Rede bei Matthäus iſt. Das Folgende Kap. 12. iſt ohnedieß durchaus eine Compilation aus Matthäus. Man vgl. zu V. 1—12. Matth. 16, 6—12. und 10, 26—33. 19. f., zu V. 22—34. Matth. 6, 25—34. und 19—31., zu V. 39—46. Matth. 24, 43—51., zu 49—53. Matth. 10, 34—36., zu 54—59. Matth. 16, 2. f. 5, 25. f. Eigenthümlich iſt dem Lukas hier nur V. 13—21. V. 35—38. (jedoch anſpielend an Matth. 24, 42. und die Parabel von den zehen Jungfrauen) und V. 47. u. 48. Ebenſo verhält es ſich mit Kap. 13., das in dem urſprünglichen Evangelium den Anfang V. 1—9. und den Schluß V. 29—35. nicht hatte. Die Sabbathsheilung V. 10—17. iſt eine dem Lukas eigene Erzählung, das Uebrige aber iſt, mit Ausnahme der beiden ſcheinbar für den geſchichtlichen Fortſchritt eingeſchobenen Verſe 22. 23. aus Matth. 13, 31. f. und 7, 13. f. Kap. 14. iſt in dem Abſchnitt V. 1—14. wie in dem verwandten 11, 37. f. das, was Lukas von den antipharisäiſchen Reden bei Matthäus, beſonders K. 23. in ſein Evangelium aufnehmen zu müſſen glaubte, freier verarbeitet, und auf eine ganz eigene Weiſe (wie 11, 37.) in die Form eines phariſäiſchen Gaſtmahls eingekleidet. Die Parabel vom Gaſtmahl V. 15—24. iſt parallel mit Matth. 22, 1—14., und unterſcheidet ſich von der Form, in welcher Matthäus ſie gibt, nur durch den ſchon bemerkten, die pauliniſche Tendenz unſeres Evangeliſten verrathenden Zug. Auch das Folgende V. 25—35. enthält neben dem Eigenen V. 28—33. mehrere Sätze aus Matthäus (10, 37. f. und 5, 13.). Dagegen treten wir nun mit Kap. 15. (obgleich die zunächſt folgende Parabel vom verlorenen Sohn nicht dem urſprünglichen Lukas angehört), in denjenigen Abſchnitt unſeres Evangeliums ein, in welchem der Verfaſſer deſſelben eine Reihe zum Theil ſehr charakteriſtiſcher Parabeln, die wir nur ihm verdanken, zuſammengeſtellt hat (Kap. 15—18, 14.). Auch das die Reihe dieſer Parabeln unterbrechende Kap. 17. gibt in

den Reden und Erzählungen, die es enthält, großentheils Eigenes, nur V. 1 — 4. hat seine Parallele in Matth. 18, 6. f. 15. 21. und V. 5. in Matth. 17, 20. vergl. 21. und V. 26—30. in Matth. 24, 37—39. V. 31. in Matth. 24, 17. V. 33. Matth. 10, 39. und V. 34. in Matth. 24, 40. 41. V. 35. in Matth. 24, 28. Um so mehr aber lenkt er nach solchem Aufwand aus eigenen Mitteln wieder zu seiner alten Quelle zurück. Mit Uebergehung des Abschnitts über die Ehescheidung und Ehelosigkeit Matth. 19, 1—12., welcher, wie es scheint, als ein zur Polemik gegen die Pharisäer gehöriges Stück unberücksichtigt geblieben ist, folgt Kap. 18, 15—17. aus Matth. 19, 13—15. und 18, 3—6.; V. 18—27. aus Matth. 19, 16—26.; V. 28 — 30. aus Matth. 19, 27—30. (wobei, wie Luk. 22, 30., das jüdische Bild vom Sitzen auf zwölf Stühlen und Richten der zwölf Geschlechter Israels weggelassen ist). Mit Uebergehung der Parabel von den Arbeitern im Weinberg, der Todesverkündigung, welche im ursprünglichen Lukas nicht stand, und der Bitte der Söhne des Zebedäus und ihrer Mutter, ist aus Matth. Kap. 20. nur die Erzählung von der Heilung des Blinden zu Jericho (Matth. 20, 29—34.) aufgenommen 18, 35—43. Im folgenden Kap. 19. scheint eine bedeutendere Abweichung zu seyn. Nicht nur rückt hier Lukas in der Erzählung von Zacchäus 19, 1—10. wieder ein eigenes Stück ein (nur V. 10. ist aus Matth. 18, 11. 15, 24.), sondern er greift nun auch in der 11—27. sich anschließenden Parabel sogleich bis zu Kap. 25. des Matthäus vor. Allein gerade diese Stelle zeigt deutlich, wie unser Evangelist auch da, wo er von Matthäus abweicht, doch immer durch die Rücksicht auf seinen Vorgänger geleitet wird. Da im ursprünglichen Lukas der mit Matth. 21, 1. f. parallele Abschnitt über den Einzug Jesu in Jerusalem Luc. 19, 29. f. fehlte, so ist die aus Matth. 25, 14 — 30. hier eingerückte, aber bedeutend modificirte Parabel nur deßwegen aufgenommen worden, um an ihr, wie schon gezeigt worden ist, im Gegensatz gegen Matthäus die Unvereinbarkeit der Einzugsscene mit der Lehre Jesu vom Reiche Gottes darzuthun. Nachdem so Jesus, der Darstellung unseres Evangelisten zufolge, ohne jene Scene nach Jerusalem gekommen, wendet er sich sogleich wieder zu der Stelle zurück, wo er den Matthäus verlassen hat; 19, 47. ist parallel mit Matth. 21, 23., und der bei Lukas 20, 1—8. folgende Abschnitt ist ganz aus Matth. 21, 23—27. entlehnt. Daran schließt sich, da die mit Matth. 21, 33—44. parallele Parabel 20, 9 — 18. der ursprüngliche Lukas noch nicht hatte, und die weitere Parabel Matth. 22, 1—14. schon Luc. 14, 15—24. ihre Stelle gefunden

hat, V. 20—26. unmittelbar an Matth. 22, 15—22. und V. 27—40. Matth. 22, 23—33. Ebenſo iſt 20, 41—44. aus Matth. 22, 41—46. und 20, 45—47. mit Matth. 23, 1—12. parallel. Ganz nach der Analogie der bisher verglichenen Stellen macht endlich nach der kleinen, dem Lukas eigenen Erzählung von der Wittwe und ihrem Scherflein 21, 1—4. den Schluß des vorliegenden Abſchnitts die eſchatologiſche Rede 21, 5—36., welche gleichfalls nur für eine Nachbildung der parallelen Rede bei Matthäus Kap. 24. gehalten werden kann. Der weſentliche Inhalt iſt völlig derſelbe, und die auffallenderen Abweichungen weiſen uns nur auf den eigenthümlichen Standpunkt des ſpäteren Verfaſſers hin. Man macht beſonders darauf aufmerkſam, daß Lukas V. 12. f. im Widerſpruch mit Matthäus die Verfolgungen der Chriſten früher, vor die Kriege und Verwüſtungen V. 1—11. ſetze, und ſchließt hieraus, daß zur Zeit, als er ſchrieb, zwar jene (nämlich die Verfolgungen Apg. 7, 8. und die neroniſche), aber noch nicht dieſe eingetreten geweſen ſeyen. Wie kann man aber dieß behaupten, da, wenn Lukas, wie doch ziemlich allgemein angenommen wird, nach der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben hat, ſchon damals auch die hier gemeinten Kriege und Verwüſtungen erfolgt ſeyn mußten? Man ſollte hier genauer darauf achten, welches Intereſſe der Verfaſſer hatte, dieſe Verfolgungen nicht nur mit größerem Nachdruck, als von Matthäus geſchehen iſt, hervorzuheben, ſondern ſie auch ausdrücklich in die Zeit vor der Zerſtörung Jeruſalems zu ſetzen. Er will das von Jeſu keineswegs nur von den Zwölf, ſondern wenigſtens ebenſo gut von den Siebenzig über ihre künftigen Verfolgungen Vorhergeſagte ganz beſonders ſeinem Apoſtel Paulus vindiciren. Von ihm galt ja vor allen andern, daß er εἰς συναγωγὰς καὶ φυλακὰς (vgl. 2 Cor. 11, 23.) übergeben, und vor βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας geführt wurde, und wenn, wie nicht ohne Grund bemerkt wird, das ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον V. 13. in Vergleichung mit Matth. 10, 18. 24, 14. eine nach der Anſicht und dem Sprachgebrauch der ſpäteren Zeit gemachte Abänderung iſt, wer hatte auf dieſen Märtyrer-Ruhm entſchiedeneren Anſpruch zu machen, als der Apoſtel Paulus? Daß, während Matthäus ſich gleichſam ſcheut, das βδέλυγμα ἐρημώσεως mit klaren Worten auszuſprechen, bei Lukas ſo unverholen von der Eroberung und Zerſtörung Jeruſalems die Rede iſt, läßt gleichfalls auf einen, dem Ereigniß ſchon ferner ſtehenden und es mit gleichgültigern Augen betrachtenden pauliniſchen Schriftſteller ſchließen. Spricht er es doch geradezu aus, daß die Zerſtörung Jeruſalems und die Wegführung der Juden in die Gefangenſchaft und ihre Zer-

ſtreuung unter alle Völker ein Strafgericht für das jüdiſche Volk ſey (V. 23.). Schon die Beſtimmtheit der Ausdrücke, in welchen von allen dieſen Ereigniſſen die Rede iſt, zeigt, daß der Verfaſſer auf ſie als ſchon ganz vollendete Fakta hinſieht. In derſelben Beziehung kommt auch noch die bemerkenswerthe Beſtimmung in Betracht V. 24.: Jeruſalem werde von den Heiden zertreten ſeyn ſolange, bis die Zeiten der Heiden erfüllt ſeyn werden. Es iſt auch dieß ein Zug, durch welchen bei aller Identität der Sache die Darſtellung des Lukas von der des Matthäus ſich unterſcheidet, da die letztere an derſelben Stelle vielmehr ihr vielbeſprochenes εὐθέως hat. Mag man bei jenen Worten an das πλήρωμα τῶν ἐθνων (Röm. 11, 25.) denken oder nicht, ihr Sinn iſt in jedem Fall, Jeruſalem werde eine beſtimmte Periode von längerer Dauer unter der heidniſchen oder römiſchen Herrſchaft ſtehen, und es iſt demnach aus ihnen deutlich zu ſehen, daß der Verfaſſer unſeres Evangeliums in einer Zeit lebte, in welcher man ſchon genöthigt war, die Zerſtörung Jeruſalems und die Paruſie Chriſti, da ſie in der Wirklichkeit in keinem ſo unmittelbaren Zuſammenhang ſtanden, wie man nach der eſchatologiſchen Rede bei Matthäus glauben ſollte, zu trennen und immer weiter auseinanderzuhalten. Es muß ſeit der Zerſtörung Jeruſalems ſchon ein längerer Zeitraum verfloſſen geweſen ſeyn, ohne daß die Erwartung von der Paruſie Chriſti ſich erfüllt hatte. Wenn nun aber gleichwohl das ſchon damals thatſächliche Nichteintreffen der Paruſie Chriſti den Evangeliſten nicht abhält, Jeſum ſeine Paruſie mit aller Beſtimmtheit für das nächſte Menſchenalter weiſſagen zu laſſen, V. 32. ganz mit denſelben Worten, die ſich in derſelben Rede bei Matthäus finden (man vgl. auch Luc. 9, 27. und Matth. 16, 28.), woraus anders kann dieß erklärt werden, als aus der Abhängigkeit unſers Schriftſtellers von der Auktorität einer Quelle, welche nach den Reſultaten der bisherigen Unterſuchung und in Gemäßheit der wörtlichen Uebereinſtimmung mit der parallelen Stelle nur unſer Matthäus-Evangelium geweſen ſeyn kann? *)

*) Unter den einzelnen Zügen, welche auf das hier angenommene Verhältniß des Lukas zu Matthäus hinweiſen, möchten die beiden Stellen Luk. 7, 7. und 8, 15., auf welche der ſächſiſche Anonymus aufmerkſam macht, Beachtung verdienen. In der erſtern Stelle zeige das Wort παῖς, welches aus Matth. 8, 8. unvermerkter Weiſe ſtehen gelaſſen worden, während es zu dem δοῦλος V. 2. eigentlich nicht paſſe, den Ueberarbeiter. Wenn es auch Lukas abſichtlich beibehalten, als Ausdruck der Zärtlichkeit, ſo ſey er doch durch Matthäus darauf geführt worden. A. a. O. S. 56. Ebenſo ſpreche in der zweiten Stelle der Ausdruck καλῇ γῇ dafür, daß Lukas den Matthäus vor ſich gehabt habe. V. 8. habe er τὴν γὴν

Ein Verhältniß der beiden Evangelien, wie das bisher nachgewieſene iſt, läßt ſich nicht blos aus der Vorausſetzung erklären, beide haben unabhängig von einander aus der evangeliſchen Tradition geſchöpft, ſo daß man nur darüber noch im Zweifel ſeyn könnte, auf welcher Seite in denjenigen Fällen, in welchen beide von einander differiren, die größere Wahrſcheinlichkeit der geſchichtlichen Motivirung anzunehmen iſt, und nach Beſchaffenheit der Umſtände bald dem Einen, bald dem Andern Recht zu geben hätte *). In der ganzen Art und Weiſe, wie das Lucas-Evangelium dem Matthäus-Evangelium ſowohl ſich anſchließt, als von ihm abweicht, das mit ihm Gemeinſame bald ſo, bald anders modificirt, und vorwärts und rückwärts doch immer wieder denſelben Hauptfaden feſthält, iſt zu viel Conſequenz und Methode, eine zu große Uebereinſtimmung im Ganzen, ſowohl in formeller, als materieller Hinſicht, daß man nicht zu der Annahme genöthigt wäre, die Quelle, auf welche dieſes Verwandtſchafts-Verhältniß zurückzuführen iſt, ſey keine andere, als unſer Matthäus-Evangelium. Wenn daher Ritſchl mit Rückſicht auf de Wette ſeine Unterſuchung mit dem Reſultat ſchließt (S. 276): es ſey am ſicherſten, eine Hypotheſe fallen zu laſſen, welche auch nichts zur Erklärung der Eigenthümlichkeiten des dritten Evangeliums beitrage, der Grundſtamm deſſelben ſey nur aus der Tradition herzuleiten, da ſich Merkmale von Quellenſchriften nicht vorfinden, ſo muß ich dieſer Behauptung ſehr beſtimmt widerſprechen. Hat ſchon

τὴν ἀγαθὴν dafür geſetzt, dieß hätte auch hier wieder ſtehen ſollen. Ohne die Inkonſequenz zu bemerken, habe er aus Matth. 13, 23. das γῇ καλῇ wieder herübergenommen. A. a. O. S. 61.

*) Vgl. Ritſchl a. a. O. S. 224.: „Die Einſicht in das von jedem der beiden Schriftſteller angewandte Princip der Anordnung iſt nicht genügend zur Entſcheidung der Frage, bei welchem von beiden wir nun die der Geſchichte angemeſſenere Anordnung finden. Denn wenn auch kein Zweifel darüber ſeyn kann, daß die Anordnung des Lucas der hiſtoriſchen Entwicklung der Sache entſpricht, während Matthäus wenigſtens theilweiſe, aber gerade in dem wichtigſten Zeitraum des öffentlichen Lebens Jeſu, den Stoff ſyſtematiſch vertheilt, ſo iſt doch ſehr zweifelhaft, ob Lucas die Grenzen, welche er ſetzt, mit dem hiſtoriſchen Stoffe ſelbſt durch die Tradition empfangen habe, oder ob er nicht denſelben willkürlich in das an ſich richtige Schema eingeordnet habe. Im Einzelnen wird man vielleicht mit Gründen der Wahrſcheinlichkeit eine Entſcheidung treffen können, welchem von beiden Berichterſtattern man zu folgen hat. Ein allgemeines Urtheil darüber muß man aber von der Hand weiſen.“ Dann iſt man aber eben auch noch nicht zur rechten Einſicht in das vom Schriftſteller angewandte Princip der Anordnung gekommen.

de Wette auf ſeinem Standpunkt Gründe gehabt, ſich das Verhältniß der beiden Evangelien ſo zu erklären: „Sehr natürlich biete ſich die Annahme dar, Lucas habe ſeinen Plan von Matthäus überkommen, deſſen Evangelium er vor Augen gehabt, und dieſe Annahme werde unterſtützt durch mehrere Spuren von Abhängigkeit, oder doch Mangel an Urſprünglichkeit im Einzelnen der Erzählung oder Redaktion bei Lucas; die Bergrede Luc. 6, 20 ſey ein Zerrbild der bei Matthäus, und die dem dritten Evangeliſten als Vorzug angerechnete ſpätere Stellung derſelben, nebſt der damit zuſammenhängenden Auswahl der Zwölfe, ſey nichts als die Frucht ſeines willkürlichen Pragmatismus; ähnlich wie mit jenem großen Redeganzen verhalte es ſich mit der Rede Luc. 17, 1—4., deren Struktur nur aus Matth. 18, 1 f. 6 f. 15 f. erklärbar ſey; falſche Nachklänge aus Matth. 20, 20 f. enthalte das übrigens offenbar falſch geſtellte Stück Luc. 22, 23—30 u. ſ. w.“, ſo erhalten alle dieſe und andere Momente noch eine ganz andere Bedeutung unter dem Geſichtspunkt, unter welchen ſie auf dem Grunde der vorliegenden Unterſuchung geſtellt werden müſſen. Es iſt ſchlechthin unmöglich, in einem Evangelium, das eine ſo beſtimmte Tendenz verfolgt, die Bergrede in der Geſtalt, die ſie hier hat, nur als ein reines Reſultat der Tradition zu betrachten, und wenn man dabei doch nicht läugnen kann, daß der Evangeliſt aus der Tradition auch den Abſchnitt gekannt habe, welcher bei Matthäus die Hauptſache iſt, den er jedoch aus bekannten Gründen übergangen, ſo kommt es nur darauf an, daſſelbe Intereſſe, das ihn zur Weglaſſung eines ſo charakteriſtiſchen Abſchnitts beſtimmte, in der weiteren und allgemeineren Bedeutung zu nehmen, die ſich aus der tiefern Erforſchung der Anlage und Tendenz unſers Evangeliums ergibt. Welches Gewicht können dann noch Einwendungen haben, wie die von Ritſchl in Beziehung auf Luc. 17, 1—4 gemachte? Habe unſer Evangeliſt den Text bei Matthäus gekannt, ſo ſey vielmehr unbegreiflich, daß er jene Gnomen ſo einzeln herausgeriſſen, und nicht die wohlzuſammenhängende Darſtellung des Matthäus aufgenommen habe, vielmehr ſey die Faſſung jener vereinzelten Gnomen bei Lucas ein offenbares Merkmal der Unabhängigkeit ſeiner Bearbeitung von dem Vorgänger. Es iſt auch hier nichts anders, als daſſelbe eklektiſche und ebendeßwegen auch epitomirende Verfahren, das der Evangeliſt auch ſonſt befolgt. Man vgl. z. B. Luc. 8, 16—18. 11, 33—36. 14, 34. 35. 16, 18. 22, 21—30.

Ueber den letzten, die Leidens- und Auferſtehungs-Geſchichte betreffenden Abſchnitt mögen hier nur noch wenige Bemerkungen ſtehen. Sehr bemerkenswerth hat man immer das Verhältniß gefunden, in welchem das

Lucasevangelium, in ſeinem Bericht über die Einſetzung des Abendmahls, zu der Stelle in dem erſten Briefe an die Korinthier ſteht, in welcher der Apoſtel gleichfalls von der Einſetzung des Abendmahls ſpricht. In der That iſt die Uebereinſtimmung ſo groß, daß nur der eine Schriftſteller den andern vor Augen gehabt haben kann, und es kann daher auch kein Zweifel darüber ſeyn, daß zwar nicht der Apoſtel den Evangeliſten, um ſo gewiſſer aber der Evangeliſt den Apoſtel als Quelle benützt hat. Wie gleichlautend ſind die Worte beider! Wie es bei Lucas 22, 19. heißt: *λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, ſo heißt es auch bei Paulus 1 Cor. 10, 23. 24.: *ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ εἶπε· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Und ebenſo bei Lucas V. 20: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, und bei Paulus V. 25: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Nur bei den letztern Worten hat Lucas, ſtatt die ſo bezeichnende pauliniſche Formel: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, zu wiederholen, auch wieder auf Matthäus zurückgeblickt und *τὸ (ὑπὲρ ὑμῶν) ἐκχυνόμενον* aus demſelben aufgenommen. Nur aus dieſer Combination der beiden Quellen läßt ſich die eigene Härte bei Lucas V. 20 erklären, daß *τὸ ἐκχυνόμενον* nicht auf *αἵματι*, ſondern auf *ποτήριον* bezogen iſt. Bei Matthäus heißt es 26, 28. ganz in der Ordnung *τοῦτο — τὸ αἷμά μου — τὸ ἐκχυνόμενον.* Da nun aber Lucas zwar nach Matthäus das *αἷμα* als ein *ἐκχυνόμενον* prädiciren, und doch den zweiten Satz *τοῦτο τὸ ποτήριον* u. ſ. w. dem erſtern *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, analog ausdrücken wollte, ſo ſetzte er ſtatt *τῷ — ἐκχυνομένῳ* in Beziehung auf *αἵματι*, in Beziehung auf *τὸ ποτήριον — τὸ — ἐκχυνόμενον.* Der vom Abendmahl handelnde Abſchnitt bei Lucas V. 16 f. enthält jedoch noch einen auffallenden Zug. Die Erklärer wiſſen nicht recht, in welches Verhältniß das erſte *ποτήριον* V. 17 zu dem zweiten geſetzt werden ſoll. Ritſchl bemerkt hierüber (S. 108): Nach der gewöhnlichen Auslegung enthalten die Verſe einen Vorgang und Reden bei der Mahlzeit ſelbſt, vor der Stiftung des Gedächtnißmahles. Hiebei ſey aber auffallend, daß das-

ſelbe Wort, welches bei Lucas V. 18 ſich nur auf das Paſſahmahl ſelbſt beziehe, von Matthäus in Beziehung zu dem Gedächtnißmahl geſetzt ſey. Denn es ſey durch nichts gerechtfertigt, wenn man dieſe Reden auf früheres Weintrinken beziehe. Die Worte bei Matthäus ſtehen in einem weſentlichen Verhältniß zu der feierlichen Stiftung des Gedächtnißmahles. Wie bei Lucas dieſes Mahl geſtiftet werde εἰς ἀνάμνησιν V. 19., ſo ſcheine ſeine Bedeutung bei Matthäus in die Hoffnung geſetzt zu werden, nämlich in die Hoffnung auf Chriſti Wiederkunft. Näher betrachtet ſeyen aber dieſe beiden Beziehungen nur Pole eines und deſſelben Gedankens, man erinnerte ſich Chriſti nur als deſſen, der wiederkommen ſollte, und erwartete ja eben den ſchon Dageweſenen. Alſo auch jene Schlußrede bei Matthäus gehöre offenbar zu den ſolennen Formeln, in denen ſich das Andenken an jenes letzte Mahl Jeſu fortpflanzte. Dann müſſe man aber auch Anſtand nehmen, dieſelbe Formel bei Lucas V. 17 und V. 16 auf einen gleichgültigen Moment des letzten Mahles zu deuten, auf welchen erſt die Einſetzung des Gedächtnißritus folgte, ſondern wir haben offenbar in den drei Verſen ebenfalls eine Relation deſſelben für die Chriſten ſo wichtigen Vorganges, auf welchen ſich auch V. 19. 20 beziehen, ſie enthalten daſſelbe, wie V. 19. 20. und Matth. 26, 26 — 29., die Beſtimmung des Paſſah als Anknüpfungspunkt für die religiöſe Erinnerung und Hoffnung der Jünger. Sey aber dieß überhaupt die Bedeutung der Vorgänge an jenem Abend geweſen, ſo ſey doch unwahrſcheinlich, daß die Tradition verſchiedene Akte aufbewahrt hätte, welche doch eigentlich nicht verſchieden, ſondern einerlei ſeyen. Und deßhalb ſey die urſprüngliche Zuſammengehörigkeit der Abſchnitte V. 16 — 18. und 19. 20 nicht anzunehmen. Ritſchl iſt daher geneigt, anzunehmen, daß jene Verſe in Marcion's Evangelium gefehlt haben, was gleichfalls nur ein Beweis ſeiner Originalität wäre. Zu dieſer Annahme iſt man jedoch nicht berechtigt. Epiphanius ſagt nur, daß bei Marcion V. 16 gefehlt habe. Wie ſoll alſo das ποτήριον V. 17 erklärt werden? Es kann nur aus derſelben Quelle erklärt werden, aus welcher Lucas überhaupt ſeinen Bericht über das Abendmahl geſchöpft hat. Wie er V. 19. 20 die Stelle 1 Cor. 11, 23—25 vor Augen hatte, ſo V. 16—18 die vorangehende Stelle des Apoſtels über das Abendmahl Kap. 10, denn auch hier iſt V. 16 das ποτήριον τῆς εὐλογίας mit derſelben Emphaſe vorangeſtellt, wie Luc. 22, 17. das ποτήριον der Euchariſtie. Da er nun auch bei Matthäus 26, 29 einen den Kelch oder Wein beſonders betreffenden Ausſpruch Jeſu fand, ſo dachte er ſich wohl vor der Stiftung des Abendmahls,

als einer bleibenden, zur Erinnerung dienenden Handlung, einen ſich vorzugsweiſe auf den Kelch beziehenden Akt Jeſu, bei welchem er die von Matthäus aufbehaltenen Worte, die er V. 18 wieder gibt, geſprochen habe, im Hinblick auf die erſt in der βασιλεία θεοῦ zu ihrer Vollendung kommende κοινωνία τοῦ αἵματος und τοῦ σώματος Χριστοῦ. Es wären demnach im Sinne unſeres Evangeliſten in Anſehung deſſen, was Jeſus bei dem letzten Mahle gethan hat, zwei verſchiedene Akte zu unterſcheiden, von welchen der eine auf die Zukunft in der βασιλεία θεοῦ ſich bezog, der andere auf die dieſe Zukunft erſt vermittelnde Gegenwart. Der Hauptbegriff des einen Akts war die κοινωνία, der Hauptbegriff des andern die ἀνάμνησις. Als Jeſus jenes Paſſah hielt, that er es mit dem Bewußtſeyn, daß es das letzte Mahl ſey, aber an dieſes letzte Zuſammenſeyn mit ſeinen Jüngern knüpfte ſich ihm ſogleich der Gedanke an ihr künftiges Wiederzuſammenſeyn, wenn die βασιλεία θεοῦ komme, und um dieſen Gedanken mit aller Bedeutung und Feierlichkeit auszuſprechen, nahm er bei jenem Mahle den Kelch und ſprach jene Worte V. 17. 18., welche ſo aufgefaßt erſt ihren vollen emphatiſchen Sinn enthalten, und daher allerdings den bei Marcion fehlenden V. 16 als einen ſtörenden Zwiſchenſatz erſcheinen laſſen. In ihnen iſt eben jene κοινωνία, welche in ihrer einſtweiligen Vermittlung, durch die zur Erinnerung dienende Feier des Abendmahls, eine κοινωνία τοῦ αἵματος und τοῦ σώματος iſt, ausgeſprochen. Denn wenn auch V. 18 der Gedanke des einſtigen Zuſammenſeyns nicht ausdrücklich hervorgehoben iſt, ſo können doch die Worte V. 18., ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ, zumal wenn ſie ſich mit Weglaſſung von V. 16 enger an V. 15, und das φαγεῖν μεθ' ὑμῶν ſich anſchließen, nur ſo genommen werden, daß ſie auch dieß in ſich begreifen. Nur in dieſer Form aber hat Lucas die Worte bei Matthäus wiedergegeben, und nicht ſo, wie ſie bei dem letztern lauten, ohne Zweifel deßwegen, weil ihm das πίνειν τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός, gleich andern von ihm vermiedenen jüdiſchen Vorſtellungen und Ausdrücken *), zu ſehr eine der jüdiſchen Anſchauungsweiſe entnommene Vorſtellung zu enthalten ſchien.

Als ächten Pauliner zeigt ſich uns demnach unſer Evangeliſt auch dadurch, daß er die Schriften ſeines Apoſtels als Quelle ſeiner Darſtellung benützt hat. Eben dahin möchte noch eine andere Stelle unſeres Evangeliums zu rechnen ſeyn. Man darf wohl fragen, warum es unter den drei Synoptikern gerade nur Lucas iſt, bei welchem ſich die ausdrückliche Angabe findet,

*) Vgl. oben S. 476.

daß Christus dem Petrus erschienen sey. Es ist doch sonst nicht die Sache unseres Evangelisten, das den Petrus und die ältern Apostel besonders Auszeichnende hervorzuheben. Allein er folgt auch hier der Auktorität seines Apostels, welcher übereinstimmend mit dem ὤφθη Σίμωνι (Luc. 24, 34.) 1 Cor. 15, 5. sagt: ὤφθη Κηφᾷ, und wie an das Letztere sich unmittelbar anschließt: εἶτα τοῖς δώδεκα, folgt auch bei Lucas, freilich unter Voraussetzung des ihm eigenen Zusammentreffens Jesu mit den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus, die nur von Lucas auf diese Weise erzählte, den sämmtlichen Jüngern zu Theil gewordene Erscheinung. — Was die drei letzten Kapitel sonst noch Bemerkenswerthes enthalten, wird anderswo seine Stelle finden *).

Wie wir in den voranstehenden Erörterungen die dem Matthäus-Evangelium zugekehrte Seite unsers Evangeliums betrachtet haben, so müssen wir auch noch auf die andere, gegen das johanneische Evangelium hin liegende Seite desselben einen Blick werfen. Es muß allgemein anerkannt werden, welcher wesentliche Unterschied zwischen dem johanneischen Evangelium und den drei synoptischen Evangelien ist. Je mehr nun unter den synoptischen Evangelien selbst das Lucasevangelium durch einen eigenthümlichen Charakter sich auszeichnet, desto näher liegt die Frage, ob es nicht in demselben Verhältniß, in welchem es von den beiden andern synoptischen Evangelien sich entfernt, dem johanneischen Evangelium sich annähert. Die Hauptdifferenz des johanneischen Evangeliums von den drei andern ist 1) die historische, in Betreff des Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu; 2) die dogmatische, in Betreff der Person Jesu, und 3) der aus diesem doppelten Unterschied sich ergebende ideelle oder unhistorische Charakter des johanneischen Evangeliums. Findet nun, müssen wir noch fragen, in diesen Beziehungen eine gewisse Verwandtschaft unsers Evangeliums mit dem johanneischen statt?

Mit den beiden andern synoptischen Evangelien läßt das ursprüngliche Lucasevangelium Jesum nur einmal nach Jerusalem kommen, am Ende seines

*) Nur dieß mag in Betreff der Leidensgeschichte hier bemerkt werden: Für die Weglassung der Aussage über Jesus, er habe geäußert, den Tempel abbrechen und einen neuen wieder aufbauen zu wollen (Matth. 26, 60. 61), führt der sächsische Anonymus den nicht unwahrscheinlichen Grund an, Lucas habe ein solches Wort nicht für etwas von Jesu unmöglich Gesagtes, eine ψευδομαρτυρία, erklären können (a. a. O. S. 34. 184). Zugleich scheint auch diese Stelle, wenn man des Lucas τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτυρίας, mit des Matthäus τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων vergleicht, darauf hinzuweisen, daß Lucas den Matthäus vor sich gehabt habe.

Lehramts, um daſelbſt zu leiden und zu ſterben. Dagegen iſt nach Lucas ſeine Thätigkeit nicht ſo ausſchließlich auf Galiläa beſchränkt, wie nach den beiden andern Synoptikern. Wie er nach dem johanneiſchen Evangelium bald in Galiläa, bald in Judäa und Jeruſalem iſt, wiederholt ab und zugeht, ſo verläßt er nach Lucas ſchon früh ſeinen urſprünglichen Wirkungskreis in Galiläa, und tritt in Samarien ein, um von da aus, als dem Hauptpunkt ſeiner Wirkſamkeit, zwar auch wieder in Galiläa aufzutreten, aber nur periodiſch. Zwar wäre er ſo, dieſer Darſtellung zufolge, in der Hauptperiode ſeines öffentlichen Lehramts nur in Samarien, nicht aber, wie nach dem johanneiſchen Evangelium, in Judäa und Jeruſalem geweſen, allein auch in der Anſchauungsweiſe des Verfaſſers unſers Evangeliums rückt Jeruſalem mit dem urſprünglichen Schauplatz ſeiner Thätigkeit wenigſtens dadurch näher zuſammen, daß er gleich den erſten Eintritt in Samarien und ſodann ſein weiteres Verweilen daſelbſt in die engſte und unmittelbarſte Beziehung zu Jeruſalem ſetzt. Es iſt, wie wenn er durch Samarien ziehend im Geiſte ſchon in Jeruſalem wäre, dem endlichen Ziel der aus Galiläa durch Samarien führenden Reiſe. Nicht erſt dann alſo, nachdem er den Haupttheil ſeiner Lehrthätigkeit ſchon vollendet hat, wie bei Matthäus 19, 1., verläßt er Galiläa, um nach Judäa zu gehen, ſondern ſchon damals, als die Hauptperiode ſeiner Thätigkeit im Grunde erſt begann, geht die ganze Intention ſeines Wirkens auf Jeruſalem. An eine hiſtoriſche Ausgleichung des zwiſchen der johanneiſchen und der ſynoptiſchen Darſtellung beſtehenden Widerſpruchs iſt hier ſo wenig zu denken, daß vielmehr die Darſtellung des Lucas nur als dritte zu den beiden andern hinzukommt. Da nun nur eine dieſer drei abweichenden Darſtellungen für die wahrhaft hiſtoriſche gehalten werden kann, ſo kann die des Lucasevangeliums nur aus einem ähnlichen Intereſſe entſtanden ſeyn, wie die des johanneiſchen. Die letztere läßt Jeſum ſchon gleich anfangs auch in Jeruſalem auftreten, um die ganze öffentliche Thätigkeit Jeſu aus dem Geſichtspunkt deſſelben Gegenſatzes zum Judenthum aufzufaſſen, welcher in ſeinem letzten Schickſal klar vor Augen liegt, ſo daß demnach dieſes ſelbſt nur als die natürliche Kataſtrophe des ſchon von Anfang an ſich entwickelnden Kampfes ſich darſtellt. Eine antithetiſche Tendenz gegen das Judenthum hat das Lucasevangelium ſchon als pauliniſches, aber es faßt den Gegenſatz des Chriſtenthums gegen das Judenthum nicht mit derſelben Schärfe, wie das johanneiſche, als einen principiellen, im Unglauben der Juden gegründeten auf. Daher iſt nun auch bei Lucas nicht ebenſo, wie bei Johannes, der in ſeinen verſchiedenen

Phasen sich darstellende und von Stufe zu Stufe sich steigernde Unglaube der Juden das bewegende Princip des geschichtlichen Fortschritts. Nur in dem Verhalten der Pharisäer gegen Jesus könnte man einen dem johanneischen analogen Entwicklungsgang erblicken. In diesem Sinne glaubt Ritschl den Versuch zu einer gewissen Eintheilung des aus der Tradition geschöpften historischen Stoffes darin zu erkennen, daß Lucas zu verschiedenen Malen von dem Eindruck erzähle, welchen Jesu Handlungen und Reden auf seine Gegner, die Pharisäer, gemacht haben, und so stufenweise den Leser auf die letzte Entscheidung des Gegensatzes vorbereite. Nach der ersten Sabbathsheilung bemerke er: *αὐτοὶ δὲ (οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι) ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους, τί ἂν ποιήσειαν τῷ Ἰησοῦ* (6, 11.). Nach der Strafrede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, *ἤρξαντο δεινῶς ἐνέχειν καὶ ἀποστοματίζειν αὐτὸν περὶ πλειόνων, ἐνεδρεύοντες αὐτὸν, ζητοῦντες θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ* (11, 53. 54.). Ferner heißt es nach Erwähnung von Jesu Lehrthätigkeit im Tempel zu Jerusalem: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ, καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν· ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέματο αὐτοῦ ἀκούων* (19, 47. 48.), und als einzelnes Beispiel für ihre Stimmung werde dann nach einer gelungenen Abfertigung der Pharisäer angeführt: *καὶ ἐζήτησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν* (20, 19.). Zuletzt werde dann mit der wiederholten Angabe: *καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτὸν, ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαὸν* (22, 2.), die Nachricht von dem Anerbieten des Judas verbunden, wodurch die Aussicht auf den endlichen Ausgang eröffnet werde. Die in diesen Formeln ausgedrückte Steigerung der Entzweiung leuchte von selbst ein, und sey dem Sachverhalt gewiß angemessen. Ebenso verständig sey das Verhältniß der Pharisäer in dem vor der ersten jener Formeln stehenden Abschnitt aufgefaßt. Die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche der Ruf Jesu aus Galiläa, Judäa und Jerusalem herbeigelockt (5, 17.), erklären es allerdings gleich für eine Blasphemie, daß Jesus dem Gichtischen seine Sünden vergebe (V. 21), aber ihre leicht angeregte Eifersucht erscheine doch noch nicht eingewurzelt, denn die gelungene Heilung mache sie verstummen, und nehme sie für Jesum ein (*καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβου, λέγοντες, ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον* (V. 26). Natürlich beobachten sie aber die ferneren

Schritte Jeſu, ſie murren über ſeinen Umgang mit den Zöllnern (V. 30) und forſchen nach dem Grunde, warum Jeſu Jünger nicht faſten (V. 33), ſie ſeyen auch ſogleich bei der Hand, um die Uebertretungen des Sabbathgeſetzes zu rügen (6, 2. 7.), aber erſt auf den zweiten Fall dieſer Art folge das Reſultat, welches die oben angegebene Formel enthalte, wodurch die erſte Epoche der Wirkſamkeit Jeſu abgeſchloſſen werde, welches aber zeige, daß das Urtheil und Benehmen der Phariſäer gegen Jeſum noch unſicher ſey. Entſchiedener werden ſie erſt nach dem direkten Angriffe Jeſu auf ſie (11, 53.). Allein ſchon bei dieſer Stelle muß Ritſchl geſtehen, daß das von ihm vorausgeſetzte Eintheilungsprincip ſich nicht rein durchführen laſſe. Er will ſich daher die Sache ſo vorſtellen: Der Evangeliſt habe den Plan zu Grunde legen wollen, die Geſchichte Jeſu nach der Steigerung des Gegenſatzes zwiſchen ihm und den Phariſäern zu ſchildern, aber die Fülle und Selbſtſtändigkeit des hiſtoriſchen Stoffs habe ihn an der deutlichen und konſequenten Durchführung jenes Planes verhindert. Der erſte Abſchnitt (Kap. 4, 16 — 6, 11.) zerfalle wieder in zwei Theile, da Jeſus zuerſt ohne Berührung mit den Phariſäern auftrete, und als dieſe ſtattfinde, noch nicht im Gegenſatz zu ihnen komme. Der zweite Abſchnitt (6, 12 — 11, 54.) führe Jeſum in der allmähligen Entwickelung ſeiner Wirkſamkeit und ſeiner Tendenz bis zu ſeinem Angriff auf die Phariſäer uns vor Augen. Im dritten Abſchnitt (12, 1 — 19, 48.) befeſtige ſich der Gegenſatz von beiden Seiten, ohne aber in Kampf auszubrechen. Der vierte Abſchnitt (Kap. 20. 21.) zeige den Kampf mit gleichen Waffen. Der fünfte (Kap. 22 — 24.) bringe die Entſcheidung, den Sieg der Phariſäer durch den Verrath, aber auch den Sieg des Heilandes durch die Kraft Gottes *). Wenn man auch die Richtigkeit dieſer Eintheilung im Allgemeinen zugibt, ſo kann man doch nur ſo viel behaupten, daß Lucas den Gegenſatz zwiſchen Jeſus und den Phariſäern ſtets im Auge hat, und ihn ſtärker hervorhebt als Matthäus, welcher zwar die Phariſäer, gleich bei ihrem erſten Zuſammentreffen mit Jeſus im zweiten Theile ſeines Evangeliums 12, 14., den Beſchluß faſſen läßt, ihn zu tödten, aber (während ſie freilich ſeitdem ihm immer mit Verläumdungen und verfänglichen Fragen zur Seite ſind 12, 14. 24. 38. 15, 1. 12. 16, 1. 19, 3.) erſt 21, 46. ihrer verderblichen Plane gegen Jeſum wieder Erwähnung thut. Der leitende Geſichtspunkt des Lucasevangeliums liegt jedoch nicht in dieſem Gegenſatz, inſofern bleibt daher auch der Berührungspunkt, welchen es in der Hervorhebung des-

*) Ritſchl a. a. O. S. 220 f.

ſelben mit dem johanneiſchen Evangelium hat, eine bloße Analogie. Allein der das johanneiſche Evangelium ſo tief durchdringende Gegenſatz des Judenthums zum Chriſtenthum hat ja ſelbſt zwei verſchiedene Seiten. Je abſtoßender ſich das Judenthum in ſeinem radikalen Unglauben zum Chriſtenthum verhält, um ſo ſtärker wird das Chriſtenthum zum Heidenthum hingezogen. Dieſer innere Zug des Chriſtenthums zum Heidenthum ſpricht ſich im johanneiſchen Evangelium, neben ſeiner Antitheſe zum Judenthum in mehreren bedeutungsvollen Zügen aus, nicht blos in den 12, 20 f. auftretenden Hellenen und in der damit zuſammenhängenden Erklärung Jeſu über die Frucht ſeines Todes 12, 24., womit die Stelle 11, 52. zu vergleichen iſt, ſondern auch ganz beſonders in der Kap. 4. geſchilderten Scene in Samarien. Das reiche Ackerfeld, das Jeſus ſchon damals für die Erndte reif ſah, iſt ja die in ſo weitem Umfang dem Evangelium ſich öffnende Heidenwelt. Es gibt kaum etwas Anderes, worin ſich die Verwandtſchaft des Lucasevangeliums mit dem johanneiſchen, im Unterſchied von den beiden ſynoptiſchen, ſo charakteriſtiſch zu erkennen gibt. Während das Matthäusevangelium, um nur dem partikulariſtiſchen Intereſſe des Judenthums, das in ſeinem Meſſias nur den zu den verlorenen Schaafen Iſraels Geſendeten ſehen kann (Matth. 15, 24.), keinen Abbruch zu thun, Jeſum ausdrücklich den Weg der Heiden meiden und keine ſamaritaniſche Stadt betreten läßt (10, 5.), führt dagegen das johanneiſche ihn in Samarien ein, um ihn hier mit der freudigſten Erhebung und Begeiſterung in die vor ihm liegende Zukunft blicken zu laſſen, und das Lucasevangelium theilt ſogar ſeine Wirkſamkeit zwiſchen Galiläa und Samarien mit ſichtbarer Bevorzugung des letztern Landes. Das Lucasevangelium geht demnach hierin ſogar über das johanneiſche hinaus, aber es kommt dabei etwas anderes in Betracht. Indem das johanneiſche Evangelium unausgeſetzt den Conflikt Jeſu mit den Juden verfolgt, kann es Jeſum nur vorübergehend in Samarien wirken laſſen; das Lucasevangelium bringt dieſen Conflikt nicht ebenſo zur äußern Anſchauung, es ſtellt den Gegenſatz des Chriſtenthums zum Judenthum nur darin dar, daß es Jeſum in ſeiner Wirkſamkeit in Samarien vom Judenthum ſich hinwegwenden läßt, und darin die Bedeutung faktiſch antichpirt, welche die heidniſche Welt für das Evangelium gewinnen ſollte. Der vom Judenthum abgekehrte pauliniſche Univerſalismus wendet ſich um ſo vertrauensvoller dem Heidenthum zu. Aus dem Gegenſatz zum Judenthum entwickelte ſich ſo ſehr natürlich eine Sympathie für das Heidenthum, wie ſie ſich bei Lucas in ſeiner Darſtellung der Leidensgeſchichte nicht

wohl verkennen läßt. Es iſt in der Unterſuchung über das johanneiſche Evangelium nachgewieſen worden *), welches Intereſſe für Jeſus, dem Haſſe der Juden gegenüber, der Evangeliſt dem heidniſchen Richter Pilatus geliehen hat: den Uebergang von der ſynoptiſchen Darſtellung zur johanneiſchen macht auch hier die des Lucas. Auch bei Matthäus bezeugt zwar Pilatus ſeine entſchiedene Ueberzeugung von der Unſchuld Jeſu, er hätte es gar gern geſehen, wenn das Volk die Losſprechung nicht des Barabbas, ſondern Jeſu verlangt hätte, und will ſich frei wiſſen von jeder Schuld an der Verurtheilung Jeſu, aber zu einer Bethätigung ſeiner Ueberzeugung durch Verſuche, wie ſie von ihm bei Johannes wiederholt zur Rettung Jeſu gemacht werden, kommt es auf gleiche Weiſe nur bei Lucas. Es gehört dahin die dem Lucas eigene Scene der Abführung Jeſu zu Herodes. Denn wozu wird Jeſus von Pilatus zu Herodes geſchickt? Wie der Evangeliſt 23, 13—15. deutlich zu verſtehen gibt, eigentlich nur dazu, daß Pilatus das von ihm wiederholt ausgeſprochene Urtheil, er finde dieſen Menſchen auf keine Weiſe deſſen ſchuldig, deſſen ſie ihn anklagen, durch das übereinſtimmende Zeugniß des Herodes beſtätigen kann. *Ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτὸν καὶ ἰδοὺ, οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶ πεπραγμένον αὐτῷ* V. 15. Dieſe dem Lucas eigene, mit den Berichten der übrigen Evangeliſten unvereinbare Scene kann nur aus dem Beſtreben hervorgegangen ſeyn, die Unſchuld Jeſu ſo augenſcheinlich als möglich bezeugen zu laſſen. Für dieſen Zweck wird alſo Pilatus milder und billiger dargeſtellt, als er bei Matthäus erſcheint, und nach der guten Meinung, welche der Evangeliſt vom Heidenthum hat, in ihn das Vertrauen geſetzt, daß er als Heide für die Anerkennung der Wahrheit weit empfänglicher geweſen ſey, als es die Juden in ihrem Haſſe gegen Jeſum waren **).

*) Vgl. oben S. 208 f.

**) Auch über dieſen Punkt finden ſich in der Schrift: die Evangelien ꝛc. ſehr treffende Bemerkungen S. 187—194. Es ſey, wird S. 194 geſagt, in dieſen Darſtellungen des Lucas, wie des Matthäus, der Judenfeind, wie der Heidenfeind, nicht zu verkennen. Lucas ſtelle das Volk in ungleich höherem Grade verſtockt und verſchuldet, den Pilatus aber edler und unzweideutiger für Jeſum entſchieden dar, die Hinrichtung aber werde zur eigentlichen Gewaltthat von Seiten der Juden, in welcher Pilatus höchſtens noch paſſiven Antheil von Seiten ſeiner Soldaten nehmen laſſe. Mit dem letztern iſt zu viel geſagt. Nicht amtlich, ſondern nur als Spötter unter dem ſpottenden Volkshaufen ſeyen die römiſchen Soldaten bei der Kreuzigung Jeſu nach Lucas zugegen geweſen, wird, offenbar unrichtig, behauptet.

Die dogmatiſche, die Perſon Jeſu betreffende Differenz zwiſchen dem johanneiſchen Evangelium und den ſynoptiſchen, beſteht in dem großen Unterſchied des johanneiſchen Logos und des ſynoptiſchen υἱὸς θεοῦ. Auch in dieſer Beziehung nimmt der Verfaſſer unſers Evangeliums im Allgemeinen eine vermittelnde Stellung ein, indem er in demſelben Verhältniß dem johanneiſchen Standpunkt ſich nähert, in welchem er über den ſynoptiſchen des Matthäus hinausgeht. Auch bei Lucas iſt zwar, wie bei Matthäus, Chriſtus, als υἱὸς θεοῦ, der Meſſias im jüdiſchen Sinne, aber Lucas bleibt nicht blos bei dieſem Begriff ſtehen, ſondern erhebt ſich über denſelben, und ſucht von ihm abzulöſen, was nur immer von ihm ausgeſchieden werden kann. Schon daß er ſein Evangelium unmittelbar mit dem Auftreten Jeſu in Kapernaum begann, weiſt darauf hin. Mit der Weglaſſung alles deſſen, was nur zur Vorgeſchichte diente, hatte er auch nicht nöthig, der davidiſchen Abkunft zu erwähnen. Sohn Davids iſt daher bei ihm eine rein populäre Bezeichnung des Meſſias, und recht abſichtlich ſcheint er im Gegenſatz gegen die blos jüdiſche Bedeutung dieſes Begriffs, die zwar auch bei Matthäus ſtehende, aber in dieſem Evangelium theils durch die Vorgeſchichte, theils durch die ganze altteſtamentliche Haltung deſſelben ſich ſelbſt berichtigende Erzählung von der Unterredung Jeſu mit den Phariſäern aufgenommen zu haben, in welcher Jeſus aus der bekannten Pſalmſtelle argumentirend dem Meſſias, als Davids Sohn, den Meſſias, als Herrn Davids, entgegenſetzt (20, 41 f.). Als Meſſias im jüdiſchen Sinn läßt er Jeſum nur ſo weit auftreten, als es nothwendig war *), da er anders als auf dieſe Weiſe in ſeinen Beruf nicht eintreten konnte, ſobald aber dieſen nothwendigen Bedingungen des geſchichtlichen Daſeyns Genüge geſchehen iſt, läßt er ihn ſogleich eine weitere Sphäre gewinnen, und den höhern Begriff ſeines Weſens zur Anſchauung bringen. Dieſer höhere Begriff ſtellt ſich im Lucasevangelium am bezeichnendſten in der gebieteriſchen, ihrer Superiorität ſtets gewiſſen Macht dar, welche Jeſus, wie ſchon in dem für ſein erſtes Auftreten ſo charakteriſtiſchen Akt (4, 33.), ſo in der Folge ſo oft über die Dämonen ausübt. Auch bei Matthäus treibt Jeſus Dämonen aus, aber bei Lucas tritt nicht nur dieſe Seite der Wirkſamkeit Jeſu weit bedeutender hervor, ſondern es wird auch die

*) Als bemerkenswerth hebt der ſächſiſche Anonymus S. 133 aus Veranlaſſung der Parabel Luc. 14, 16—24. hervor, daß Lucas kein einziges Gleichniß habe, in welchem er den Herrn unter dem Bilde des Königs darſtelle, ſondern ganz einfach als ἄνθρωπός τις (16, 1.), oder höchſtens als ἄνθρωπος εὐγενὴς (19, 12 f.). Er wolle ohne Zweifel den Gedanken an den Judenkönig fern halten.

darin ſich äußernde Kraft als das weſentliche Attribut der höhern, Jeſu, als dem *υἱὸς θεοῦ*, zukommenden Perſönlichkeit aufgefaßt. *Τίς ὁ λόγος οὗτος;* läßt er die erſten Zeugen dieſer Machtäußerung Jeſu 4, 36. ſagen, *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι καὶ ἐξέρχονται.* Die Dämonen ſelbſt müſſen, indem ſie der höheren, über ſie kommenden Macht weichen, bezeugen, daß der, der eine ſolche Gewalt über ſie ausübt, nur der als *υἱὸς θεοῦ* ihnen entgegentretende Chriſtus ſeyn kann. Die Vergleichung der Parallelſtellen bei Matthäus 4, 24. 8, 14 f., wo dieſe Dämonenaustreibungen nur im Allgemeinen erwähnt ſind, und die in ihnen ſich äußernde *ἐξουσία καὶ δύναμις* nicht auf dieſelbe emphatiſche Weiſe hervorgehoben wird, zeigt deutlich, welches Gewicht Lucas auf dieſe Beweiſe der Jeſu inwohnenden Macht legte. Sie iſt das ſpecifiſche Kriterium der Jeſum auszeichnenden Würde und Beſtimmung. Daher erhalten die Zwölf bei ihrer Ausſendung *δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια* 9, 1., und die Siebenzig rühmen bei ihrer Rückkehr von ſich, daß ihnen in ſeinem Namen *καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται* 10, 17. Das Eigene bei Lucas iſt, daß er, indem er die von Jeſu erzählten Dämonenaustreibungen in ihrer Objektivität ſo genau als möglich zu fixiren ſucht, ſie zugleich als den Maaßſtab betrachtet, an welchem die ſie bewirkende Macht, als ihre nothwendige Vorausſetzung, zu meſſen iſt. Wer eine ſolche Macht über die Dämonen ausübt, muß ſeinem ganzen Weſen nach höher und mächtiger ſeyn, als die Dämonen, und wenn ſeine Macht über das ganze Reich der Dämonen ſich erſtreckt, ſo kann es nur die göttliche Macht ſeyn, mit welcher er ausgerüſtet iſt. Auf den Begriff der Macht geht Lucas zurück, wenn er Jeſum ſelbſt ſagen läßt 11, 20.: *εἰ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Abſichtlich hat er hier ſtatt *ἐν πνεύματι θεοῦ*, wie es in der ſonſt gleichlautenden Parallelſtelle bei Matthäus 12, 28. heißt, *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* geſetzt, um ſtatt des unbeſtimmten *πνεῦμα θεοῦ*, als des Princips der meſſianiſchen Befähigung überhaupt, Jeſu den beſtimmten Begriff der Macht, der abſoluten göttlichen Macht, zu vindiciren. Derſelbe logiſche Zuſammenhang iſt es, wenn Jeſus in der ſo bedeutungsvollen Stelle, in welcher er in dem Erfolg, mit welchem die Siebenzig ſich als die Gebieter über die Dämonen erwieſen hatten, den Satan überwunden ſieht, und in Gemäßheit dieſer ſeinem Sinne ſo ganz entſprechenden Wirkſamkeit ſeiner Jünger ihnen die *ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ* ertheilt, von ſich ſelbſt ſagt, es ſey ihm alles von ſeinem Vater übergeben. Wer Andern eine ſolche Macht zur Ueber-

wältigung des dem Reich Gottes widerſtrebenden feindlichen Princips ertheilen kann, muß ſelbſt im Beſitz der höchſten Macht ſeyn, in einem andern Sinne, als dem gewöhnlichen jüdiſchen, der υἱὸς θεοῦ ſeyn, ſich einer Identität mit Gott bewußt ſeyn, welche ihn ſelbſt zu einem höhern übermenſchlichen Weſen macht. Dieſe Identität iſt in derſelben Stelle in den unmittelbar darauf folgenden Worten ausgeſprochen: οὐδεὶς ἔγνω, τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι 10, 22. Sowohl dieſe letztern Worte, als die vorangehenden: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, finden ſich auch bei Matthäus, aber wie in anderem Zuſammenhang, ſo auch in anderem Sinne. Daß die ſchon an die chriſtologiſche Anſchauungsweiſe des johanneiſchen Evangeliums anklingende Stelle Matth. 11, 27. im Zuſammenhang dieſes Evangeliums ſehr iſolirt ſteht, iſt mit Recht ſchon öfters bemerkt worden, denn worauf ſollte in demſelben ein ſolches, über den jüdiſchen Begriff des Meſſias ſo entſchieden hinausgehendes, Identitätsverhältniß beruhen? Es könnte nur jenes πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός zu ſeiner Vorausſetzung haben, aber auch dieſe den Sohn in eine ſo unmittelbare Verbindung mit dem Vater ſetzende Würde wird ihm nicht ſchon während ſeines irdiſchen Lebens, ſondern erſt nach ſeiner Auferſtehung zugeſchrieben Matth. 28, 18. Wird ihm dagegen von Lucas dieſe Macht über alles ſchon in dem Zeitpunkt ſeines Lebens beigelegt, auf welchen ſich Luc. 10, 17. bezieht, ſo muß er ſie überhaupt als eine ihm immanente Eigenſchaft gehabt haben. Er iſt an ſich der in dieſem Identitätsverhältniß zu Gott ſtehende Sohn, daher wird er zu dieſer hohen, ihn ſpecifiſch auszeichnenden Würde nicht erſt durch ſeine Auferſtehung erhoben, ſondern er iſt von Anfang an im Beſitz derſelben, und ſchon ſein erſtes Auftreten offenbart die abſolute Erhabenheit ſeines Weſens. Es iſt ſo bei Lucas das ſichtbare, ſchon einen vorgerücktern Standpunkt bezeichnende Streben, von den Erſcheinungen im Leben Jeſu, ſofern ſie nur Wirkungen einer in ihnen ſich äußernden Kraft ſeyn können, als dem Aeußern, auf das Innere zurückzugehen, und dieſes Innere als eine immanente Eigenſchaft ſeines Weſens zu fixiren. Auf ganz analoge Weiſe verhält es ſich mit den Krankenheilungen. Matthäus erzählt ſie ſowohl als die Dämonenaustreibungen ganz einfach, ohne damit eine weitere Reflexion zu verbinden, als die ſeinem Standpunkt zunächſt liegende, die einen wie die andern ſeyen geſchehen, damit das Wort des Propheten in Erfüllung gehe: αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε, καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν 8, 17., bei Lucas trat dabei ſchon die weitere logiſche Reflexion ein, daß das,

was auf diese Weise in Jesu sich äußerte, als eine der Wirkung adäquate Ursache, in ihm selbst substanziell vorhanden gewesen seyn müsse. So kam er auf die eigene Vorstellung einer von Jesu bei jeder Berührung seines Leibes unwillkürlich ausgehenden, eine bestimmte Wirkung hervorbringenden Heilsubstanz. Man vgl. Luc. 8, 44. mit Matth. 9, 20. Während Matthäus blos erzählt, eine Frau habe Jesum berührt, und es nur zu einer Vorstellung der Frau macht, sie werde schon durch die bloße Berührung des Saums seines Kleides gesund werden, läßt dagegen Lucas Jesum selbst sagen: *ἥψατό μου τις, ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ' ἐμοῦ*. Es ist auch hier schon eine gewisse Analogie mit den Begriffen der johanneischen Christologie, welcher zufolge z. B. Jesus nicht blos Todte erweckt und lebendig macht, sondern selbst die Auferstehung und das Leben ist. Was er thut und wirkt, ist er selbst, es ist etwas mit ihm Identisches, seiner Person Consubstanzielles, so außerordentlich und übernatürlich daher seine Thaten sind, so außerordentlich und übernatürlich muß er selbst seinem ganzen Wesen nach seyn. Ja, selbst schon ein Element des johanneischen Logosbegriffs findet sich bei ihm. *Τίς ὁ λόγος οὗτος;* heißt es Luc. 4, 36., *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι, καὶ ἐξέρχονται*. Die Erklärer nehmen jene ersten Worte nicht richtig; sie können nur so genommen werden: was ist das für eine Beschaffenheit des Worts, d. h. welche Macht des Worts ist dieß, oder welcher Art muß der seyn, dessen Wort so mächtig ist, daß er in Macht und Kraft, d. h. als ein mit Macht und Kraft Ausgestatteter, den Geistern gebietet. In seinem Worte, in seinem *λόγος*, offenbart sich die ihm inwohnende *ἐξουσία καὶ δύναμις*. Was er ist, ist er wesentlich in seinem Worte. Wie dieß von seiner Macht gilt, so muß es überhaupt von ihm gelten. Was also seine Worte sind, das ist er selbst. Von seinen Worten aber wird gesagt, daß sie, wenn auch Himmel und Erde vergehen, nicht vergehen 21, 33. (vgl. Matth. 24, 35., wo dieselben Worte stehen, die aber bei Matthäus keinen solchen Anknüpfungspunkt in seiner Christologie haben, wie bei Lucas), daß eher Himmel und Erde vergehen, ehe ein Titelchen von seinen Worten vergehe 16, 17. Es gilt im Grunde auch hier wieder: *τίς ἔτος ὁ λόγος;* welcher Art muß der seyn, dessen Worte unvergänglicher, ewiger, göttlicher Natur sind, von dessen Worten dasselbe gesagt werden kann, was sonst vom Gesetz gesagt wird, daß keine *κεραία* verschwinden darf *)? Darum ist nun auch, was er verkündigt, und

*) Unverkennbar spielt der eigene Ausdruck *τῶν λόγων μου κεραία* auf Matth. 5, 18 an. Man vgl. auch Luc. 6, 47 u. Matth. 7, 24. Ritschl a. a. O. S. 178.

was man zu hören so begierig ist, der λόγος τῦ θεῦ, wie Lucas 5, 1. (vgl. 8, 11. 31. 11, 28.), aber auch nur Lucas den Inhalt der Lehrvorträge Jesu nennt; was er spricht, ist das Wort Gottes selbst, und wenn von dem λόγος τῦ θεῦ im Ganzen dasselbe gelten muß, was in den genannten Stellen von seinen λόγοι prädicirt wird, so ist in dem ganzen Zusammenhang dieser Begriffe kein sehr großer Schritt mehr nöthig, den, welcher den λόγος τῦ θεῦ verkündigt, mit diesem λόγος τῦ θεῦ selbst als identisch zu betrachten. Nur in diesem höhern, alle diese Beziehungen in sich vereinigenden Sinne kann er der υἱὸς τῦ θεῦ seyn, mit dem Vater so identisch, daß sein Bewußtseyn das Bewußtseyn des Vaters ist, und das Bewußtseyn des Vaters das seinige. Seine Identität mit dem Vater ist sowohl eine Identität des Wissens, als der Macht. Mit der Macht, mit welcher ihm alles vom Vater übergeben ist, überwältigt und vernichtet er alle dämonischen Mächte, sein Name ist der Träger und Inbegriff dieser ihm von Gott verliehenen, ihm selbst immanenten Macht (10, 17), und die Dämonen selbst wissen es, daß er diese unwiderstehliche Macht, welche er auf eine für sie so verderbliche Weise ausübt, als der υἱὸς τῦ θεῦ (4, 41) hat. Hiemit sehen wir uns auch in unserem Evangelium in dieselbe dualistische Anschauungsweise hineingestellt, in deren Sphäre sich das johanneische Evangelium bewegt. Mit der absoluten Macht des Vaters steht der Sohn Gottes allen dem Reich Gottes feindlichen dämonischen Mächten entgegen. Seine Aufgabe ist es, alles Dämonische zu bekämpfen und zu vernichten. Wie im johanneischen Evangelium das höchste Resultat dieses Kampfes mit dem Ausdruck bezeichnet wird, der Fürst dieser Welt sey gerichtet, so sieht Jesus bei Lucas (10, 18) den Teufel gestürzt und wie einen Blitzstrahl vom Himmel fallen. Hier wie dort ist dieser Sieg in der Selbstgewißheit des Bewußtseyns Jesu als unmittelbare Thatsache ausgesprochen, ob er gleich erst seinen zeitlichen Verlauf nehmen muß. Im johanneischen Evangelium hat der Unglaube und Haß der Juden seine tiefste Wurzel in der Macht der Finsterniß, Lucas hat diese Ansicht vom Judenthum noch nicht, aber während Matthäus den Verrath des Judas als einfaches Faktum erzählt, läßt er zwar nicht, wie nach ihm der Verfasser des johanneischen Evangeliums, den Satan unmittelbar in Judas fahren, aber doch ihn und die Macht der Finsterniß dabei thätig eingreifen, 22, 31. 53 *). Es ist somit auch in seiner An-

*) Das εἰσῆλθε σατανᾶς εἰς Ἰούδαν 22, 2. scheint das ursprüngliche Evangelium noch nicht gehabt zu haben. Vergl. Hahn a. a. O. S. 203 f.

ſchauung ein Antagonismus zweier entgegengeſetzter Principien, welcher in dem Leben und in den letzten Schickſalen Jeſu ſeinen Verlauf nimmt.

Unſtreitig haben alle dieſe chriſtologiſchen Elemente ihre Einheit nur in einem ſolchen Begriff der Perſon Chriſti, welcher über den ſynoptiſchen hinaus auf dem Wege zum johanneiſchen liegt. Chriſtus kann nur als höheres übermenſchliches Weſen gedacht werden, auf welchen beſtimmteren Ausdruck aber der Begriff ſeines Weſens zu bringen iſt, läßt ſich nicht ſagen, um ſo weniger, da weder am Anfang noch am Ende des Lebens Jeſu etwas Beſtimmteres hervortritt. Mutter und Brüder Jeſu werden 8, 19. erwähnt, ob er jedoch durch die Abſchneidung alles Vorgeſchichtlichen nicht blos den jüdiſchen, ſondern auch den menſchlichen Urſprung dem Auge entrücken wollte, möchte ſich kaum behaupten laſſen. Daß, während bei Matthäus das letzte Wort Jeſu der Ausdruck des völligen Gottverlaſſenſeyns iſt (Matth. 27, 46.), Lukas dagegen ihn ſeinen Geiſt in die Hände des Vaters legen läßt (23, 46. übereinſtimmend mit Joh. 19, 30.), kann man ſo nehmen, wie es Ritſchl nimmt *), es zeige ſich in dem Worte Jeſu bei Lukas der, welchem alles vom Vater übergeben ſey, und der aus eigener Machtvollkommenheit auf's Leben verzichte, das Wort bei Matthäus aber mache es unmöglich, im Sinne des Evangeliſten eine ſolche Anſchauung Chriſti vorauszuſetzen, wie ſie Lukas habe; Jeſus zeige ſich in Erwartung des Todes nicht als ſtarker Herr über alles, ſondern als ſchwacher Menſch, und ſo entſpreche dieſer Zug vollſtändig der Anſchauung der Nichtabſolutheit des irdiſchen Lebens Jeſu; aber in welchem Verhältniß ſollen wir uns dieſes *πνεῦμα* und ſein *παρατίθεσθαι* zu dem aus der ganzen Erſcheinung und Wirkſamkeit Jeſu ſich ergebenden ſubſtanziellen Begriff ſeines Weſens denken, und wie verhält es ſich zu dem *ἀναφέρεσθαι εἰς τὸν οὐρανὸν* (24, 51.), und jener *ἀνάληψις*, auf welche der Evangeliſt, was gleichfalls bemerkenswerth iſt, ſchon 9, 51. als das Moment der Vollendung hinweiſt? Auf dieſe Fragen läßt ſich, da es dieſer Chriſtologie noch an einem ſubſtanziellen Einheitspunkt fehlt, keine beſtimmte Antwort geben.

Bemerkenswerth iſt noch in dieſem Zuſammenhang die Vorſtellung unſeres Evangeliſten von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und dem Verhältniß der Paruſie Chriſti zu ihr. Vorerſt ſcheint bei ihm ein gewißes Schwanken darüber zu ſeyn, ob die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ſchon da iſt, oder erſt kommen ſoll. Daß ſie ſchon in der Gegenwart da iſt, wie dieß die dem Matthäus-Evangelium zu

*) A. a. O. S. 201.

Grunde liegende Vorſtellung iſt, ſcheint auch Lukas zu ſagen 10, 9. 11.: ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, und 11, 20.: ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Allein die bei ihm jedenfalls überwiegende, ſomit ſeine eigentliche Vorſtellung iſt, daß die βασιλεία τοῦ θεοῦ noch nicht da iſt, ſondern erſt kommen ſoll, erſt in der Zukunft bevorſteht. In dieſem Sinne heißt es 9, 27.: εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Wie dieß mit Luk. 21. zu vereinigen iſt, iſt freilich nicht klar, aber auch nach dieſer Stelle ſoll doch die βασιλεία τοῦ θεοῦ erſt kommen, bei Matthäus aber 16, 28. wird nur geſagt: ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, was nicht ausſchließt, daß die βασιλεία τοῦ θεοῦ ſchon da iſt. Ebenſo heißt es Luc. 12. im Hinblick auf die zu erwartende Ankunft des Herrn (vergl. V. 35. f.) V. 32.: εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν, 21, 31.: ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε, ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (wofür bei Matthäus 24, 33. ſteht: ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις, wozu hier nicht ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ zu ſupplíren iſt, ſondern ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, als das Hauptſubjekt der bisherigen Rede), 22, 18.: οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ (wogegen es auch hier wieder bei Matthäus 26, 29. heißt: ὅταν αὐτὸ πίω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου, ſo daß demnach nicht von einer erſt kommenden βασιλεία τοῦ θεοῦ die Rede iſt) *). Eine noch beſonders hieher gehörende Stelle iſt die freilich nach der gewöhnlichen Erklärung ganz anders genommene Stelle 17, 21—24. Sie darf nicht nur nicht als Beweis dafür genommen werden, daß Lukas das Gottesreich in die Innerlichkeit des Gemüths geſetzt habe, ſondern nicht einmal das liegt in ihr, daß es ſchon in der Gegenwart da iſt. Der Eintritt des Gottesreichs iſt eine äuſſere Begebenheit, die aber, weil ſie ſich plötzlich entwickelt, der äuſſern Beobachtung entzogen iſt, und die präſentiſche Form drückt, wie Ritſchl richtig bemerkt hat **), nur anſchaulich die Ueberraſchung aus, welche

*) Nur in dem Muſtergebet Jeſu heißt es auch bei Matthäus 6, 10.: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. Ritſchl meint (S. 250), da die urſprüngliche Recenſion des Lukas lautet: πάτερ ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς (καὶ καθαριζάτω ἡμᾶς), ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, der Charakter der erſten Bitte bei Lukas, wodurch die Bitte um den Eintritt des göttlichen Reichs in die zweite Reihe gedrängt werde, hänge damit zuſammen, daß der lucaniſche Jeſus das göttliche Reich ausdrücklich erſt bei ſeiner Wiederkunft eröffne.

**) A. a. O. S. 194.

künftig durch den Eintritt des Gottesreichs hervorgerufen werden ſoll. Die in der Zukunft zur Gegenwart werdende Anſchauung wird in ihrer Unmittelbarkeit aufgefaßt, wie dieß auch durch ἰδοὺ bezeichnet iſt. So erhalten die vorangehenden Worte V. 21. eine ſehr nahe und natürliche Beziehung zu dem folgenden V. 24.: ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ — ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ. Es ſteht offenbar im Zuſammenhang mit dieſer Vorſtellung von dem erſt künftig bevorſtehenden Eintritt der βασιλεία τοῦ θεοῦ, daß Lukas nicht nur von der Scene des feierlichen Einzugs Jeſu in Jeruſalem, welche in der Darſtellung des Matthäus nur als der wirkliche Anfang der βασιλεία τοῦ θεοῦ, oder als die feierliche Eröffnung der ſchon eingetretenen βασιλεία τοῦ θεοῦ genommen werden kann, nicht nur nichts wiſſen will, ſondern in der dafür aufgenommenen, die Erſcheinung des Herrn erſt in die weitere Zukunft hinausrückenden Parabel ſogar ausdrücklichen Widerſpruch dagegen zu erheben ſcheint. Zugleich ergibt ſich aber auch aus dieſer ſo merkwürdigen Differenz zwiſchen den beiden Evangeliſten, welches Intereſſe Lucas für ſeine Vorſtellung von einer erſt kommenden βασιλεία τοῦ θεοῦ hatte. Wäre ſie als eine ſchon gekommene, und ſchon jetzt gegenwärtige anzuſehen geweſen, ſo hätte dadurch das Judenthum, in deſſen Mitte die βασιλεία τοῦ θεοῦ ſchon damals war, einen Vorzug gehabt, welchen der Pauliner ihm nicht gern zugeſtand. Lieber alſo, um Juden und Heiden in Beziehung auf das wirkliche Daſeyn der βασιλεία θεοῦ einander gleichzuſtellen, ſpricht man überhaupt nicht davon, daß ſie ſchon da iſt, ſondern nur davon, daß ſie erſt kommen wird. Es gilt alſo von ihr daſſelbe, wie von der Paruſie Chriſti, und wenn man nun ſchon ſo weit gekommen iſt, daß man von der einen, wie von der andern blos ſo viel ſagen kann, ſie werde, wenn ſie komme, mit Einem Male, plötzlich und überraſchend kommen, ſo iſt man über die jüdiſche Form, welche die Paruſie Chriſti ſelbſt noch in der Vorſtellung des Apoſtels Paulus hat, ſchon hinweggekommen, und im Uebergang zu jener geiſtigern Form begriffen, welcher zufolge, wie wir dieß im johanneiſchen Evangelium ſehen, die Paruſie Chriſti und die βασιλεία θεοῦ überhaupt nichts Künftiges, ſondern etwas ſchon Gegenwärtiges, aber auch nichts in der Form der jüdiſchen Anſchauung Gegenwärtiges ſind.

Die beiden Hauptdifferenzen zwiſchen dem johanneiſchen Evangelium und den ſynoptiſchen, auf welche hier Rückſicht genommen werden mußte, um unſerem Evangelium ſeine Stellung zum johanneiſchen anzuweiſen, haben bei dem letzteren die Folge gehabt, daß man ihm unmöglich einen rein hiſtoriſchen

Charakter zuschreiben kann. Je weiter es sich von einem Evangelium entfernt, dessen historische Glaubwürdigkeit in Zweifel zu ziehen, nicht die gleiche Ursache vorhanden ist, desto nothwendiger ist es, die Lösung des stattfindenden Widerspruchs auf der andern Seite zu suchen, auf der Seite desjenigen Evangeliums, bei welchem überhaupt so Vieles darauf hinzuweisen scheint, daß es eine ideelle Tendenz verfolgt. Da nun das Lucas-Evangelium, wie gezeigt worden ist, in so Manchem, das zu seinem eigenthümlichen Charakter gehört, auf die Seite des johanneischen Evangeliums sich hinüberneigt, so fragt sich, was in Ansehung solcher Punkte, in welchen es mit dem Matthäus-Evangelium nicht zusammenstimmt, von seiner historischen Glaubwürdigkeit zu halten ist?

Welche wichtige Stelle bei unserem Evangelisten die Erwählung und Aussendung der siebenzig Jünger einnimmt, wie bedeutend sie in seine Darstellung der evangelischen Geschichte eingreift, wie Vieles in der Anlage und Anordnung seines Evangeliums davon abhängt, ist ein Hauptpunkt der bisherigen Untersuchung. Wie haben wir nun aber über dieses Moment der evangelischen Geschichte vom Standpunkt der historischen Betrachtung aus zu urtheilen? Es ist nur Lukas, der von den Siebenzig weiß, und die neueren Kritiker und Interpreten, so weit sie die Sache genauer prüfen, und nicht voraus in bloßen Voraussetzungen befangen sind, sind mit ziemlicher Einstimmigkeit der Ansicht, daß diese Angabe mehr als zweifelhaft ist, da sie ebenso sehr aller äussern Unterstützung, als der innern Wahrscheinlichkeit ermangele *). Die Frage kann daher nur seyn, ob wir sie als eine Sage der urchristlichen Ueberlieferung anzusehen, oder vielleicht sogar nur auf die Rechnung unseres Evangelisten zu bringen haben. Wenn man aber im erstern Falle mit Strauß die Frage so stellt, ob ein solches durchgeführtes Halten an heiligen Zahlen, ein solches Fortspinnen des einmal durch die Zahl der Apostel dazu gegebenen Anfangs nicht ganz im Geiste der urchristlichen Sage sey, welche, sofern wir sie jüdisch gefärbt uns denken, den Schluß machte, wenn Jesus die zwölf Stämme in der Zahl seiner Apostel abgebildet habe, so werde er auch die siebenzig Aeltesten durch eine entsprechende Anzahl von Jüngern nachgebildet haben, oder sofern wir sie mehr paulinisch universalistisch vorstellen, nicht umhin konnte, vorauszusetzen, daß Jesus neben der durch die Zahl der Apostel angedeuteten Beziehung seiner Sache auf das israelitische Volk zugleich durch die Auswahl

*) Vgl. de Wette zu Luc. 10, 1 f. Einleit. in das N. T. 4. A. S. 156. Strauß I. S. 631 f.

von ſiebenzig Jüngern ihre weitere Beſtimmung für alle Völker der Erde vorgebildet habe, ſo liegt ſchon in dieſer mit Recht gemachten Unterſcheidung ein Moment, das uns nicht erlaubt, bei der Annahme einer bloßen Sage ſtehen zu bleiben. Im Kreiſe des älteſten Judenchriſtenthums konnte eine ſolche Sage unmöglich entſtehen, die älteſten Judenchriſten hatten ja an ihren zwölf Apoſteln genug, und die univerſaliſtiſche Aufgabe des Chriſtenthums, ſoweit ſie ſich derſelben ſchon bewußt geworden waren, ſchien ihnen in jedem Falle nur durch die zwölf Apoſtel gelöst werden zu können, da ein über das Judenthum hinausgehendes, von ihm abgelöstes Chriſtenthum noch auſſerhalb ihres Geſichtskreiſes lag. Hätte Lukas die Sage von den Siebenzig aus der bloßen Ueberlieferung genommen, ſo hätten ſie in ihr gleich anfangs auch die Beſtimmung haben müſſen, die er ihnen gibt, ſie werden ja aber bei ihm für einen über die Sphäre der Zwölf hinausliegenden Wirkungskreis beſtimmt, für einen Auftrag, für welchen die Zwölf noch nicht befähigt zu ſeyn ſchienen, und mit einer Inſtruktion verſehen, welche Beſtimmungen enthält, die für jene auf ihrem judenchriſtlichen Standpunkt gar nicht geeignet ſeyn konnten. Nicht im judenchriſtlichen Kreiſe alſo, ſondern nur im pauliniſchen wäre die Entſtehung der Sage vorauszuſetzen, wo ſollen wir ſie aber auch in dem letztern ſuchen? Nicht nur findet ſich in den Schriften des Apoſtels Paulus, des Apoſtels, durch welchen doch erſt das Princip dieſer neuen Form des Chriſtenthums zum klaren Bewußtſeyn kam und ſeine praktiſche Bedeutung erhielt, auch nicht die geringſte Andeutung einer ſolchen Sage, ſondern der Apoſtel ſelbſt ſchließt ſogar die Möglichkeit derſelben dadurch aus, daß er nicht auf dieſem Wege, durch eine ſolche äuſſere Vermittlung, wie auch die der Siebenzig geweſen wäre, ſondern unmittelbar durch Chriſtus ſelbſt ſein Heidenapoſtelamt oder ſeinen Univerſalismus erhalten haben wollte. Auch im Kreiſe des Apoſtels ſelbſt alſo, in ſeiner unmittelbaren Umgebung, läßt ſich die Entſtehung einer ſolchen Sage nicht denken, ſie könnte erſt ſpäter entſtanden ſeyn, zu einer Zeit, in welcher ſich nicht recht begreifen ließe, wie eine ſolche Sage noch den Charakter einer geſchichtlich überlieferten Sage annehmen konnte. In der ganzen Erzählung von den ſiebenzig Jüngern, wie ſie uns in unſerem Evangelium erſcheint, ſpricht ſich ein ſo unverkennbar pauliniſches Gepräge und Intereſſe aus, daß wir ſelbſt in dem Falle, wenn ihr eine geſchichtliche Tradition zu Grunde liegen ſollte, doch zugleich annehmen müßten, ſie ſey von dem pauliniſchen Schriftſteller ganz für ſeine Zwecke verarbeitet worden. Welcher große Unterſchied iſt dann aber überhaupt noch, ob man in ihr etwas von ihm ſchon Vorgefundenes an-

nimmt, oder sie als sein eigenes, von ihm in die evangelische Geschichte aufgenommenes Produkt betrachtet? Sie ist, wie wir sie auch nehmen mögen, ein unhistorisches Element, entstanden aus dem Bestreben, das paulinische Christenthum, das diese Siebenzig repräsentiren, auf einen dem irdischen Leben Jesu angehörenden, wenn auch erst nach der Berufung der Zwölf erfolgten, doch ihr ganz gleichartigen, unmittelbaren Akt Jesu durch eine Vermittlung zurückzuführen, welche nicht im Sinne des Apostels seyn konnte, aber einem Schriftsteller sehr nahe liegen mußte, welcher, wenn er einmal von seinem paulinischen Standpunkt aus die evangelische Geschichte zum Gegenstand seiner Darstellung machte, es nicht unterlassen zu können glaubte, in ihr einen Anknüpfungspunkt für sein paulinisches Christenthum nachzuweisen. Da er nun aber doch nicht annehmen konnte, daß sein Apostel Paulus selbst einer dieser Siebenzig gewesen sey, und sich auch sonst nicht denken läßt, welche geschichtliche Beziehung sie zu ihm gehabt haben sollen, welche andere Bedeutung können diese Siebenzig für ihn gehabt haben, als eine bildliche, eine bildliche, typische Bedeutung derselben Art, wie die der ihre Bestimmung bezeichnenden Zahl ist? Da der Natur der Sache nach im öffentlichen Leben Jesu nichts eine unmittelbare Beziehung auf den Apostel Paulus selbst haben konnte, so sollte demnach wenigstens auf diese vorbildliche Weise sein apostolischer Beruf als ein von dem der Zwölf unterschiedener, nicht schon in ihm begriffener, demselben unabhängig gegenüberstehender im Kreise der evangelischen Geschichte seine Stelle finden. Bedenkt man nun aber weiter, welchen Einfluß das von unserem Evangelisten neu aufgenommene Element hat, wie von diesem Punkte aus seine Darstellung der evangelischen Geschichte ganz darauf angelegt ist, die Zwölf in demselben Verhältniß in Schatten zu stellen, in welchem die Siebenzig in dem schönsten Lichte der apostolischen Wirksamkeit erscheinen sollen, welche Veränderungen für diesen Zweck mit der evangelischen Geschichte vorgenommen worden sind, wie er Erzählungen umgestellt, Aussprüche Jesu, welche bei Matthäus in einem ganz andern Zusammenhang stehen, bald dahin bald dorthin gesetzt hat, so ist es nicht möglich, dem Lukasevangelium denselben Grad urkundlicher historischer Glaubwürdigkeit zuzuschreiben, welcher dem Matthäus-Evangelium wenigstens relativ so lange zukommen muß, als wir nicht Ursache haben, ein seinen historischen Charakter auf gleiche Weise alterirendes Interesse der Darstellung vorauszusetzen. Welche Analogie das Lukasevangelium auch in dieser Beziehung mit dem johanneischen hat, ist so von selbst klar. Ist auch in ihm der historische Stoff zu überwiegend, als daß es im Ganzen einen gleich

ideellen Charakter, wie das johanneische, hätte erhalten können, so hat es doch manche Elemente in sich, welche mehr oder minder unhistorisch und dabei, wie die Erzählung von den Siebenzig, ideeller, bildlicher Natur sind. Während es Parabeln gibt, welche nicht blos eine allgemeine Wahrheit versinnlichen, sondern die concreten Verhältnisse der Gegenwart in sich darstellen, wie die Parabel vom reichen Manne wenigstens am Schlusse, und die von dem vornehmen Manne 18, 12. f., gibt es auch geschichtliche Erzählungen, deren Geschichtliches nur die einkleidende bildliche Form einer bestimmten Idee zu seyn scheint. In diesem Sinne möchte, wie schon früher bemerkt worden ist, namentlich die Erzählung von den beiden Schwestern, Maria und Martha, zu nehmen seyn (10, 38.). Eben diese Erzählung zeigt zugleich am treffendsten die innere Verwandtschaft, welche unser Evangelium in solchen Zügen eines ideellen Charakters mit dem johanneischen hat, in welchem, mit der ihm eigenen Vorliebe für diese mystische Symbolik, das von jenem nur Angedeutete in den sinnreichsten Darstellungen weiter ausgeführt ist. In dieselbe Kategorie möchte die Erzählung von der Sünderin, welche Jesum salbt, zu setzen seyn (7, 36 f.). Ist sie nicht die bildliche Darstellung der ächt evangelischen Wahrheit, daß es einem bußfertigen, das Bedürfniß der Sündenvergebung tief in sich fühlenden, von Liebe bewegten Gemüth nicht fehlen könne, durch den Glauben an Jesus, die Vergebung der Sünden wirklich zu erlangen? Auch diese Erzählung hat ihre Parallele im johanneischen Evangelium, in der Perikope von der Ehebrecherin. Nehmen wir noch dazu, wie so manche eingestreute einzelne Züge nur eine bildliche Bedeutung haben können (man vergl. z. B. 13, 32. 33.), und so manche Uebergänge auf Parabeln und Erzählungen nur zur einkleidenden Form dienen, so gibt auch dieß einen Maßstab zur Beurtheilung des historischen Charakters unsers Evangeliums und ein weiteres Moment zur Begründung des allgemeinen Urtheils, daß ihm seine Stelle nur auf dem Uebergang von den synoptischen Evangelien zu dem johanneischen angewiesen werden kann.

III. Das kanonische Lucas-Evangelium.

Es bleibt uns nun, nachdem wir den Charakter des ursprünglichen Evangeliums kennen gelernt haben, noch übrig, zu untersuchen, wie es sich mit denjenigen Bestandtheilen des Lucasevangeliums verhält, welche ursprünglich nicht zu demselben gehörten, sondern erst durch die Hand eines Ueberarbeiters

hinzukamen, und mit welchen zusammen das ursprüngliche Evangelium sodann erst zu unserem kanonischen Lucasevangelium geworden ist.

Der eigenthümliche schriftstellerische Charakter unseres Evangeliums ist von neueren Kritikern so bestimmt worden: es sey eine neutralisirende Zusammenstellung pauliniſcher und judaistischer Reden und Erzählungsstücke, eine Zusammenarbeitung, bei welcher die pauliniſchen Elemente als Grundstock des Evangeliums, die judaistischen als das Eingeschaltete und Hinzugefügte erscheinen: werde durch diese Nebeneinanderstellung und Verwebung heterogener Stoffe der pauliniſche Grundcharakter des Evangeliums einerseits verwischt und entfärbt, so werde er andererseits dadurch wieder in den Vordergrund gerückt, daß den Stücken entgegengesetzter Art großentheils auf dem Wege der Ueberarbeitung und freien Umbildung oder durch beigefügte Modifikationen die specifisch judaistische Färbung genommen werde *). Kann so überhaupt die Kritik den so verschiedenartigen Charakter des Evangeliums nur durch die Annahme von Interpolationen und einer Ueberarbeitung erklären, so gibt nun erst die auf der Grundlage des marcionitischen Evangeliums möglich gewordene Scheidung der beiden Elemente des Evangeliums den Schlüssel zur Erklärung seines eigenthümlichen Charakters. Es enthält nicht nur Stücke sehr verschiedener, ganz entgegengesetzter Art, sondern es theilt sich selbst seinem ganzen Inhalt nach in zwei zu verschiedenen Zeiten entstandene, und von verschiedenen Verfassern herrührende Bestandtheile, und da es nun, wie schon gezeigt worden ist, in seiner ersten Anlage und in seinem Grundstamm wesentlich pauliniſch ist, so folgt hieraus von selbst, daß die erst später hinzugekommenen Stücke um so mehr den entgegengesetzten Charakter an sich tragen, nur zeigt sich bald, daß wir auch bei dem zweiten Bearbeiter unseres Evangeliums keine rein judaistische Tendenz voraussetzen dürfen, sondern die durch ihn geschehene Verbindung judaistischer Stücke mit dem ursprünglichen Evangelium ist aus demselben irenischen Interesse hervorgegangen, welchem so manche Schriften unseres Kanons, insbesondere die mit unserem Evangelium so eng zusammengehörende Apostelgeschichte, ihre Entstehung zu verdanken hatten. Es ist also zwar der pauliniſche Grundstamm geblieben, aber es ist durch Weglassungen, Interpolationen, Abänderungen dem Ursprünglichen da und dort seine pauliniſche Spitze genommen, besonders da, wo das von Marcion gebrauchte Evangelium dem Häretiker gar zu günstig zu lauten schien; die größte Concession wurde jedoch den Judaisten durch Aufnahme einer Vorgeschichte gemacht, welche

*) Schwegler, Nachapostol. Zeitalter II. S. 39.

Jesum durch seine Geburt und Abstammung, seine ganze Umgebung, mit allen Merkmalen des jüdischen Messias vor Augen stellt.

Die beiden ersten Kapitel haben ein auffallend jüdisches, sogar alttestamentliches Gepräge, es kann daher kein Zweifel darüber seyn, daß sie ganz im Kreise der jüdischen Anschauungsweise entstanden sind, mag sie der spätere Bearbeiter des Evangeliums als zusammenhängendes Ganze schon vorgefunden, oder selbst erst verschiedene Stücke in diesen Zusammenhang gebracht haben. Der Eintritt des Messias in die Welt wird hier mit allem, was die jüdische Phantasie aufbieten konnte, ausgestattet, es sind durchaus jüdische Anschauungen und Ideen, die uns hier entgegentreten, und es ist das sichtbare Bestreben, diesem alttestamentlichen Vordergrund eine so viel möglich breite Basis zu geben, und die auf ihm auftretenden Personen in das hellste Licht zu setzen. Am meisten contrastirt mit dem paulinischen Universalismus des ursprünglichen Evangeliums die specifisch jüdische Bestimmung, die dem Messias gegeben wird, wenn er als Sprößling des davidischen Geschlechts geschildert, und das von ihm ausgehende Heil als der an seinem Volke in Erfüllung gehende Segen der schon den Vätern des A. T. gegebenen Verheißungen gepriesen wird (1, 32. 33. 54 f. 68 f.). Hat ferner der Verfasser des ursprünglichen Evangeliums, um nur alles Jüdische auszuscheiden, selbst dem Täufer und Vorläufer keine Stelle in demselben eingeräumt, so war dagegen der zweite Bearbeiter um so angelegentlicher bemüht, schon die ersten Anfänge der Geschichte beider, des Messias und seines Vorläufers, so in einander zu verflechten, daß man in ihr nur die Einheit eines göttlichen Planes sehen kann. Schon dieß, bemerkt Schwegler, deutet auf ein dogmatisches Interesse hin, wie nur ein Judenchrist es haben konnte, nicht minder die Genauigkeit, mit welcher die Erfüllung des Ritualgesetzes, die pünktliche Vollziehung der Beschneidung, die Darbringung der Erstlingsopfer erzählt und geschildert wird u. s. w. *); allein es ist dieß nur der eine der beiden möglichen Fälle, sofern auch ein paulinischer Schriftsteller dieses judenchristliche Interesse sich aneignen, und wenigstens durch Aufnahme solcher Stücke für seine irenischen Zwecke dem Judenchristenthum diese Concession machen konnte. Paulinische Züge blicken daher selbst in diesem Theile des Evangeliums immer wieder durch. Die welthistorische Zeitbestimmung, durch welche der erste Verfasser den Auftritt Jesu bezeichnete, trug der zweite in Verbindung mit andern chronologischen Bestimmungen, die die gleiche Absicht haben, den Anfang der evangelischen

*) A. a. O. S. 56. Vgl. Schwegler a. a. O. S. 42. 69.

Geſchichte welthiſtoriſch zu fixiren, auf den Auftritt des Täufers über. Offenbar paſſen aber dieſe großentheils der Profangeſchichte entnommenen Beſtimmungen zu dem rein jüdiſchen Gepräge der Erzählungen, welchen ſie beigegeben ſind, nicht recht, und man kann darin, ſo wie in dem Cenſusgebot des Kaiſers Auguſtus, das ein zu großer Verſtoß gegen Geſchichte und Chronologie iſt, um für ſehr alt zu gelten, und auch zu unjüdiſch ausſieht, um für gleich urſprünglich mit dem übrigen Inhalt dieſer Stücke gehalten zu werden, nur die Fugen ſehen, in welchen der zweite Verfaſſer dieſe judaiſirenden Erzählungen in ein Evangelium einfügte, das ſchon in der chronologiſchen Beſtimmung, mit welcher es begann, ſeinen nichtjüdiſchen Charakter ankündigte. Wie der urſprüngliche Verfaſſer Jeſum im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaiſers Tiberius auftreten ließ, ſo knüpfte ganz analog damit der zweite die Geburt Jeſu an den, wie er meinte, ſchon damals unter Auguſt von dem Statthalter Syriens, Quirinus, gehaltenen Cenſus an. Sehr bezeichnend für das Verfahren eines Schriftſtellers, welcher auch Stücke judaiſirenden Inhalts gern wieder in ſeinen pauliniſchen Univerſalismus umbiegt, iſt das Geſchlechtsregiſter Jeſu, das er nicht blos von Abraham datirt, wie Matthäus, ſondern bis zu Adam, dem Stammvater des Menſchengeſchlechts, ja ſogar bis zu Gott, der als gemeinſamer Vater aller Menſchen, nicht blos der Juden, ſondern auch der Heiden Gott iſt (Röm. 3, 29.), hinaufführt, wie man deutlich ſieht, nur in der Abſicht, die beiderſeitigen Intereſſen, das judenchriſtliche und das heidenchriſtliche, zu combiniren. Wie für dieſe erſten Kapitel beides gleich charakteriſtiſch iſt, der judaiſirende Inhalt mit einzelnen pauliniſchen Zügen, ſo verrathen ſie auch nicht undeutlich die redigirende Hand des ſpätern Bearbeiters. Es hat bei Matthäus 4, 12. ganz das Ausſehen einer ächt geſchichtlichen Notiz, wenn er Jeſum auf die Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers nach Galiläa hinweggehen läßt. Dem Ueberarbeiter des Lucasevangeliums mochte dieſe Notiz 4, 14. minder paſſend zu ſtehen ſcheinen, er reihte ſie daher an das an, was das dritte Kapitel über die Wirkſamkeit des Täufers enthielt, wobei ihn auch der Gedanke geleitet zu haben ſcheint, daß der von dem heiligen Geiſt erfüllte Meſſias durch ein ſolches Motiv, das man auch gar zu leicht von der ihm ſelbſt drohenden Gefahr verſtehen konnte, nicht wohl beſtimmt werden konnte, ſich nach Galiläa zu begeben. Er läßt ihn daher ἐν τῇ δυνάμει τῦ πνεύματος nach Galiläa zurückkehren und ſeine öffentliche Wirkſamkeit da beginnen, wo der Ruf von ihm ſich bald überall hin verbreitete. Iſt, wie de Wette bemerkt, die Taufe

Jesu (3. 21. 22.) nur summarisch und durchaus nicht im gewöhnlichen Evangelientone erzählt, so kann dieß nur darin seinen Grund haben, daß der redigirende Ueberarbeiter hier, wie V. 19. 20, nur darauf bedacht war, solche Begebenheiten der evangelischen Geschichte, die nicht fehlen durften, der Vollständigkeit wegen noch kurz aufzunehmen. Sie stehen daher ziemlich zusammenhangslos und isolirt, wie ja auch das folgende Geschlechtsregister Jesu an einem Orte, wo man es nicht gerade erwartet, mehr künstlich als natürlich, nur um zum Schlusse der Vorgeschichte auch diese eigentlich auf die Geburt Jesu sich beziehende Data noch nachzuholen, eingereiht ist. Ebenso sieht man die zusammenfügende, durch Zwischenbemerkungen nachhelfende Hand des redigirenden Bearbeiters in dem erst von demselben gemachten Zusatz 4, 26.: ὃ ἦν τετραμμένος. Er findet sich an der Stelle, wo die anfangs noch fehlende Vorgeschichte in das ursprüngliche Evangelium übergeleitet werden mußte, was der spätere Verfasser nicht ohne eine Umstellung der beiden, den eigentlichen Anfang des Evangeliums bildenden Erzählungen thun zu können glaubte. Jesus tritt ja in unserem jetzigen Evangelium nicht, wie in dem ursprünglichen, zuerst in Kapernaum und dann in Nazareth, sondern umgekehrt zuerst in Nazareth und dann in Kapernaum auf. Der zweite Verfasser glaubte hier wohl nur die ursprüngliche Ordnung herzustellen, indem er es für das Natürlichste hielt, daß Jesus an seinem bisherigen Aufenthaltsort, in Nazareth, wo er erzogen war, zuerst aufgetreten sey (wie er ja auch bei Matthäus 4, 13. erst Nazareth verläßt, um sich nach Kapernaum zu begeben). Es bestimmte ihn aber dabei ohne Zweifel auch noch eine andere Erwägung. Der erste Verfasser hat die von ihm erzählte Scene in Kapernaum vorangestellt, weil sie ihm den bedeutungsvollsten Eindruck von dem ersten Auftritt Jesu zu machen schien, für den zweiten hatte das in Nazareth Geschehene größere Wichtigkeit, nicht blos, weil es die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in der Person Jesu zeigte (V. 21), sondern auch, weil es ihm Gelegenheit gab, einen Ausspruch Jesu in Anwendung zu bringen, welcher ihm hier besonders seine passende Stelle zu finden schien. Matthäus erzählt 13, 53.: Jesus habe, als er später einmal nach Nazareth kam, durch das Betragen der Nazarethaner gegen ihn sich zu dem Ausspruch veranlaßt gesehen: οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. Der Ueberarbeiter unseres Evangeliums läßt Jesum diesen Ausspruch schon damals thun, und zwar in Verbindung mit weiteren Worten, in welchen mit Hinweisung auf den Vorzug, welchen Elias und Elisa Heiden gegeben haben, die Zurück-

setzung der Juden gegen die Heiden in Betreff des Evangeliums ausgesprochen ist. Wäre der Sinn der angeführten Beispiele nur so zu bestimmen, wie ihn de Wette angibt: Die prophetische Wirksamkeit habe sich von dem Nahen ab- und dem Fernen zugewendet, und so auch die Wirksamkeit Jesu von Nazareth nach Kapernaum, so würde dieser Sinn schon wegen der geringen Entfernung Kapernaums von Nazareth nicht sehr passen, aber es wäre dabei auch ganz übersehen, daß sowohl die Wittwe zu Sarepta als der Syrer Naemann Nichtjuden waren. Dieß kann in einem Evangelium, in welchem der Gegensatz der Juden und Heiden eine so große Bedeutung hat, nicht für zufällig gehalten werden. Wenn daher auch in dem aus Matth. 13, 53. genommenen Ausspruch πατρὶς zunächst Nazareth als Vaterstadt Jesu ist, so nimmt doch der Evangelist die πατρὶς zugleich in einer weitern Bedeutung, um das von den Nazarethanern Geschehene als ein Vorbild dessen zu betrachten, was Jesus überhaupt von seinen Volksgenossen zu erwarten hatte. Zwar scheint der Ausspruch V. 24 durch das Vorangehende nicht genug motivirt, aber die Nazarethaner bestätigen um so mehr durch ihr nachfolgendes Benehmen die in jenem Ausspruch liegende Voraussetzung. Indem sie Jesum von sich stoßen und vertreiben, tragen sie selbst die Schuld, daß er von ihnen und überhaupt seinen Volksgenossen hinweg, wie in den angeführten alttestamentlichen Stellen gesagt ist, zu den Heiden sich wendet. Was also derselbe Schriftsteller, als Verfasser der Apostelgeschichte, zum Hauptmoment seiner Apologie des Apostels macht, daß er immer nur in Folge seiner Verstoßung von den Juden, und ihrer Verwerfung des Evangeliums es den Heiden verkündigt habe, dieß hat seinen Vorgang schon in der Geschichte Jesu selbst. Schon Jesus hat also diese den Juden zu einem so großen Vorwurf gereichende Erfahrung an sich selbst gemacht, es ist dieß der eigentliche Sinn des bekannten Ausspruchs Jesu: ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. Der Ueberarbeiter des Evangeliums hätte demnach nur bestimmter hervorgehoben, was an sich schon in der Darstellung des ursprünglichen Evangeliums lag, sofern es Jesum schon 9, 51. von dem so unempfänglichen Galiläa zu dem empfänglicheren Samarien sich wenden läßt, daß diese von den Juden zu den Heiden übergehende Verkündigung des Evangeliums ihre Ursache in dem eigenen Verhalten der Juden hat, daß sie somit, wenn sie darin nur eine sie beeinträchtigende Bevorzugung der Heiden sehen wollen, die Schuld hievon nur sich selbst beizumessen haben.

Schon aus den ersten Kapiteln unsers kanonischen Evangeliums läßt sich

auf diese Weise ersehen, in welchem Verhältniß seine spätere jetzige Form zu der ursprünglichen steht. Um die weitern darauf sich beziehenden Stellen unter bestimmte Gesichtspunkte zu bringen, können wir sie auf folgende Weise classificiren. Es gibt 1) Stellen, in welchen sich eine antimarcionitische Tendenz kaum verkennen läßt; 2) solche, in welchen paulinische Ideen besonders deutlich ausgesprochen sind; 3) aber auch Stellen entgegengesetzter Art, judaisirende, die der Ueberarbeiter nur in der Absicht aufgenommen haben kann, um die beiderseitigen Interessen so viel möglich gegen einander auszugleichen; 4) solche, aus welchen eine Beziehung auf die späteren Parteiverhältnisse hervorzublicken scheint; 5) solche, welche blos aus Rücksicht auf die Vollständigkeit der Darstellung der evangelischen Geschichte noch hinzugekommen sind.

1) Daß es Stellen mit einer antimarcionitischen Tendenz gibt, kann nicht befremden. Denn wenn auch das ursprüngliche Evangelium keineswegs ein marcionitisches war, so daß es als ein häretisches erst hätte katholisirt werden müssen, so hatte es doch eine antijüdische Tendenz, in welcher es mit dem Marcionitismus nahe genug zusammentraf, und enthielt manche Stellen, welche von den Marcioniten zur Empfehlung ihrer Lehre sehr gut gebraucht werden konnten. Da nun überdieß Marcion sich ausschließlich an den Apostel Paulus hielt, seine Auktorität allein als die ächt apostolische geltend machte, so mußte es sehr im Interesse des spätern paulinischen Bearbeiters liegen, der seinem Evangelium nachtheiligen Meinung zu begegnen, daß Paulinismus und Marcionitismus in einer so nahen Verwandtschaft mit einander stehen, und es war daher sehr natürlich, daß er Stellen änderte, welche den Marcioniten eine bequeme Handhabe für ihre Polemik darboten. Ritschl hat daher mit Recht die Abänderung einiger Stellen, in welchen unser jetziger Text anders lautet, als der ursprüngliche, aus einer antimarcionitischen Tendenz erklärt. Unter den von Ritschl dahin gerechneten Stellen sind es wenigstens drei, bei welchen diese Annahme keinem Zweifel unterliegen kann. Kap. 8, 20 sind die Worte Jesu: τίς ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες οἱ ἀδελφοί μου; weggelassen worden. Da dieselben Worte Matth. 12, 46. unangefochten stehen geblieben sind, so kann ihre Weglassung aus unserem Evangelium ihren Grund nur darin haben, daß die desselben sich bedienenden Marcioniten aus dieser Stelle gerade ihre doketische Lehre von der Person Christi zu beweisen suchten. Kap. 10. V. 22 ist die ursprüngliche, sicher bezeugte Lesart: οὐδεὶς ἔγνω, τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς u. s. w. erst in die jetzige abgeändert worden, um den Gnostikern, namentlich den Marcioniten, den Beweis zu

nehmen, welchen sie aus jenen Worten, und besonders aus dem Aorist ἔγνω für ihre Lehre vom unbekannten Gott zu führen pflegten *). Die Stelle 16, 17 konnte, wie Ritschl bemerkt, im Zusammenhang mit V. 16 von den Marcioniten sehr gut für die von ihnen behauptete Trennung des Gesetzes und des Evangeliums benützt werden. Um sie unschädlich zu machen, substituirte der kirchlich gesinnte Ueberarbeiter statt λόγων μου, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, das Wort νόμου, um so mehr, da er nach Matth. 5, 18. nur das Ursprüngliche zu restituiren glauben konnte. Minder bedeutend sind die Stellen 10, 21. mit dem Zusatz καὶ τῆς γῆς, 20, 35. mit der Auslassung ὑπὸ τοῦ θεοῦ, nach καταξιωθέντες, und 24, 25. mit der Umänderung der Worte ἐλάλησεν ὑμῖν in ἐλάλησαν οἱ προφῆται u. s. w. **).

2) Stellen der zweiten Art sind theils solche, in welchen die pauliniſche Lehre von dem Bedürfniß der Vergebung, der Verdienstlosigkeit der Werke u. s. w. enthalten ist, wie in der Parabel vom verlornen Sohn, und 17, 7 — 10., theils solche, in welchen den Juden die Schuld ihres Unglaubens vorgehalten, und der den Heiden vor ihnen gegebene Vorzug dadurch motivirt wird. Dahin gehören Stellen, wie 13, 28 — 30., wo der die Ausschließung der Juden betreffende Zusatz zwar aus Matth. 8, 11. 12. 20, 16. genommen ist, aber so, daß die Combination eine deutliche antithetische Beziehung hat, ferner: 13, 1—9. 13, 34. 35. 19, 41—44. Die Zerstörung Jerusalems ist in diesen Stellen deutlich als eine Strafe für den Unglauben der Juden dargestellt. Wenn in der ersten Stelle 13, 1 — 9. Jesus gleich jenen Galiläern, die achtzehen, auf welche der Thurm in Siloah fiel, nicht für schuldiger gehalten wissen will, als die sämmtlichen übrigen Bewohner Jerusalems, so geschieht dieß nur darum, weil sie alle die gleiche Schuld des Unglaubens tragen, in Folge dessen sie nur um so gewisser der verdienten Strafe anheimfallen, je länger ihnen noch Frist zu ihrer Bekehrung gelassen wird. Der endlich nach so langer Unfruchtbarkeit abgehauene Feigenbaum ist ein Bild des jüdischen Volks, und jener Schuld, an welche der Apostel Paulus immer wieder erinnert, wenn er Juden und Heiden in Beziehung auf das Reich Gottes einander gegenüberstellt.

3) Unter den Stellen der dritten Klasse ist die bei weitem bedeutendste die schon besprochene Vorgeschichte, am nächsten steht ihr die Erzählung vom Einzuge Jesu in Jerusalem, bei deren Aufnahme der zweite Verfasser des Evan-

*) Vgl. Schwegler Nachapostol. Zeitalter I. S. 255.
**) Ritschl a. a. O. S. 281.

geliums das antijüdische Interesse, das den ersten bestimmte, sie wegzulassen, ganz unbeachtet gelassen hat. Er nahm sie auf, weil er nicht das gleiche Bedenken hatte, Jesum ganz in der Gestalt des jüdischen Messias auftreten zu lassen; es sollte den Juden die ihnen dadurch gewordene Auszeichnung unverkürzt gelassen werden, es fiel ja von ihr nur eine um so größere Schuld auf sie zurück. In dieselbe Kategorie würden ferner nach Ritschl's Behauptung alle diejenigen Stellen gehören, in welchen die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen nachgewiesen wird. Ritschl bemerkt aus Veranlassung der Stelle 18, 31—34.: in dem ganzen Theile des Lucas von Kap. 4—23. finde sich die Formel *πληρωθῆναι τὴν γραφήν*, oder Aehnliches, nur in folgenden Stellen: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* 4, 21.; *ἔτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τὸ· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* 22, 37.; *ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσι, τοῦ τελεσθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα* 21, 22. Diese Citationsformeln gehören aber sämmtlich solchen Stellen an, deren Ursprünglichkeit aus andern Gründen mehr als zweifelhaft sey. Marcions Evangelium habe zwar der Berufungen auf das A. T. nicht entbehrt (man vgl. 6, 3. 7, 27. 20, 41—44.), aber diese bestimmte Formel finde sich nur in jenen Abschnitten, sie erscheine daher als die schriftstellerische Manier des Ueberarbeiters *). Auch die Stellen, in welchen sie sich neben 18, 31—34. noch weiter findet, 24, 27. und V. 32 (*καὶ ὡς διήνοιγε τὰς γραφάς*), und V. 44—46. bringt Ritschl auf die Rechnung des Ueberarbeiters. Allein es ist dieß ein zweifelhafter Punkt. Es wäre für das Evangelium in seiner ursprünglichen und spätern Form sehr charakteristisch, wenn die Stelle Kap. 4. anfangs blos so geheißen hätte, wie Ritschl mit Hahn annimmt: V. 16. *καὶ ἦλθεν εἰς τὴν Ναζαρὲτ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν.* V. 20. *καὶ ἐκάθισεν καὶ πάντων ἐν τῇ συναγωγῇ οἱ ὀφθαλμοὶ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.* V. 21. *καὶ ἤρξατο λέγειν πρὸς αὐτούς.* Sodann V. 22. 23. 28—30. Es ist dieß jedoch eine bloße, durch Tertullian's Stillschweigen nicht zureichend begründete Conjektur. Sehr bedeutsam ist allerdings, daß 24, 25. der Ueberarbeiter statt des Ursprünglichen *ἐλάλησεν ὑμῖν* (ebenso wie V. 6) geändert hat: *ἐλάλησαν οἱ προφῆται*, woraus zu schließen ist, daß ihm an der Nachweisung solcher prophetischen Stellen viel gelegen war, allein es ist gleichfalls bloße Conjektur, daß jene Stellen Interpolationen sind. Ebenso verhält es sich mit 9, 31., wo die Bemerkung, daß die Männer des A. T. bei der Verklärung mit Jesu über seinen

*) Ritschl a. a. O. S. 118.

Ausgang zu Jerusalem gesprochen haben, auch nur interpolirt seyn soll, ohne daß sich dieß sicher genug annehmen läßt.

4) Die Stellen der vierten Klasse lassen sich im Grunde mit denen der zweiten zusammennehmen, doch verdient eine Parabel hier besonders hervorgehoben zu werden, die ein zu anschauliches Bild der spätern Parteiverhältnisse zu geben scheint, als daß sie in Eine Kategorie mit jenen andern Stellen gesetzt werden kann. Die Parabel vom verlorenen Sohn bezieht sich nach der Deutung, die ihr neuestens ebenso treffend als scharfsinnig gegeben worden ist *), auf die Juden und Heiden in ihrem Verhältniß zum messianischen Reich. Der jüngere, sich so weit von Hause verirrende, sein Erbtheil in Wollust verprassende, dann aber, nachdem er in seinem Elend selbst mit der Nahrung der Schweine seinen Hunger gestillt, in demüthiger Reue und mit der Selbstanklage, gegen den Himmel gesündigt zu haben, und nicht mehr würdig zu seyn, sein Sohn zu heißen, zum Vater zurückkehrende Sohn stellt die Heidenwelt in sich dar. Der ältere erstgeborene, welcher immer zu Hause bleibt, und sich rühmt, schon so lange dem Vater gedient und keines seiner Gebote übertreten zu haben, ist ein ebenso treffendes Bild des jüdischen Volks. Schon solche Züge passen sehr gut für die der Parabel gegebene Deutung, was aber für die Parabel ganz besonders charakteristisch ist, und so klar die Verhältnisse der spätern Zeit vor Augen stellt, ist die neidische, scheelsüchtige Gesinnung, welche der ältere Bruder gegen den, wie er klagt, von dem Vater bevorzugten jüngern an den Tag legt. Wer sieht hier nicht das aus dem Römerbrief bekannte Benehmen der Judenchristen gegen die Heidenchristen und das paulinische Christenthum? Wie der ältere Bruder grollend über die freudige Aufnahme des aus seiner Verirrung Zurückgekommenen sich fern hält, und an dem bereiteten Freudenmahle keinen Antheil nehmen will, so wollten die Judenchristen von einer brüderlichen Gemeinschaft mit den Heidenchristen nichts wissen, weil sie in ihrer Aufnahme in das messianische Reich, welche auch hier, wie sonst (man vgl. z. B. Luc. 13, 29.), unter dem Bilde eines Festmahls dargestellt wird, eine Uebervortheilung durch die Heidenchristen, eine Verkürzung in den ihnen von Alters her zukommenden Rechten sehen zu müssen glaubten. Es ist hier nicht blos von Heiden und Juden, ihrem Glauben und Unglauben, der gnädigen Aufnahme der Einen und der Verstoßung der Andern die Rede, sondern von Heidenchristen und Judenchristen, als zwei gleichberechtigten Genossen des

*) Zuerst von Zeller Theol. Jahrb. 1843. S. 81 f. Vergl. Schwegler Nachapost. Zeitalter. II. S. 47 f. Ritschl a. a. O. S. 283 f.

messianischen Reichs. Der eine ist schon von Anfang an im Besitz und Genuß aller Rechte des väterlichen Hauses, es darf ihm nicht erst etwas ertheilt werden, was er nicht zuvor schon hätte, der Andere hat zwar an sich gleichfalls dieselben Rechte, wie ja Gott nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist (Röm. 3, 29.), aber er muß in sie erst wieder aufgenommen werden, nur um so größere Bedeutung hat jedoch seine Wiederaufnahme. In der Bereitwilligkeit, mit welcher der jüngere Sohn voll Reue und Demuth zum Vater zurückkehrt und in der Freude, mit welcher der Vater ihn aufnimmt, tritt uns das Heidenchristenthum im vollen Bewußtseyn seiner schon erlangten Bedeutung entgegen, um so mehr mußte aber auch den paulinischen Christen daran gelegen seyn, dem Riß zu begegnen, welcher durch das mißtrauische und mißgünstige Benehmen der Judenchristen in die erst sich bildende Gemeinschaft zu kommen drohte. Dieß war das Bestreben des Apostels im Römerbrief, er suchte die Judenchristen über ihre ganze Stellung zu den Heidenchristen sowohl, als zum messianischen Reich überhaupt zu belehren, und sie davon zu überzeugen, wie wenig sie Ursache haben, die Aufnahme der Heidenchristen als ein an ihnen begangenes Unrecht anzusehen. Dasselbe Interesse mußte man in der Folge haben; nur wenn die gleiche Berechtigung beider Theile anerkannt war, konnten beide zur Einheit einer kirchlichen Gemeinschaft sich zusammenschließen. Auf die Gleichstellung beider Theile, darauf, jedem von beiden so viel möglich zuzugestehen, was er von dem andern mit Recht verlangen konnte, zielten jene irenischen, conciliatorischen Bestrebungen hin, wie wir sie besonders aus der unserem Evangelium so nahe verwandten Apostelgeschichte kennen. In welchem anderen Sinne kann es daher genommen werden, wenn der Vater in der Parabel den über seine vermeintliche Zurücksetzung unzufriedenen Sohn mit den Worten beruhigt: τέκνον σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν· εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι δεῖ, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν, καὶ ἀνέζησε, καὶ ἀπολωλὼς ἦν, καὶ εὑρέθη, in welchen Worten zugleich paulinisch die Bekehrung des Sünders, als die Wiederbelebung eines Todten, aufgefaßt ist (Röm. 6, 13.). Alle diese Züge haben, mit den Verhältnissen der spätern Zeit zusammengehalten, eine so concrete Wahrheit, daß die Parabel, wenigstens in der Form, in welcher wir sie hier haben, nur aus ihnen hervorgegangen seyn kann *). Die Parabel bei Matthäus (21,

*) Angeknüpft ist sie freilich an den Gegensatz der Zöllner und Pharisäer 15, 1. Dieß beweist jedoch nichts gegen ihre weitere Beziehung. Vgl. Zeller a. a. O. S. 82.

28—31) von den beiden Söhnen eines Vaters, von welchen der Eine im Wort ungehorsam, in der That gehorsam, der Andere im Wort gehorsam, in der That aber ungehorsam ist, läßt sich mit der unsrigen nicht vergleichen, da sie gerade den die Judenchristen betreffenden charakteristischen Zug nicht enthält, und der den Zöllnern und Huren vor den gesetzeseifrigen Pharisäern gegebene Vorzug, auf das Verhältniß der Heiden und Juden bezogen, nur dieselbe Verstoßung der Letztern aussagt, von welcher auch sonst die Rede ist. Zwei ungleiche Söhne eines Vaters, wie sie beide Parabeln haben, sind ein sehr natürliches Bild für die beiden in Beziehung auf das Reich Gottes einander gegenüberstehenden Religionsparteien. Ein nicht unpassendes Bild derselben Art könnten die beiden mit Jesu gekreuzigten, aber so verschieden gegen ihn sich benehmenden Schächer seyn. Auch sie sind auf eine einleuchtende Weise von dem Verhältniß gedeutet worden, in das sich die Juden und Heiden zur Predigt vom gekreuzigten Messias setzten *). Da sie in jedem Falle nur darauf, nicht aber auf das Verhältniß der Judenchristen und Heidenchristen, bezogen werden können, so nimmt die Parabel vom verlorenen Sohn unter den interpolirten, somit auch einer erst spätern Zeit angehörenden Abschnitten unsers Evangeliums eine um so bemerkenswerthere Stelle ein.

5) Es bleibt uns nun noch eine ziemliche Zahl von Stellen übrig, welche blos aus Rücksicht auf die Vollständigkeit der geschichtlichen Erzählung aufgenommen worden seyn können. Da alle diese Interpolationen mehr oder minder mit Stellen des Matthäus übereinstimmen, so hat Ritschl sie so klassificirt: 1) solche, bei welchen eine wörtliche Uebereinstimmung stattfindet: Luc. 10, 13—15. (Matth. 11, 21—23.) Luc. 13, 34. 35. (Matth. 23, 37—39.) Luc. 7, 31—35. (Matth. 11, 16—19.); 2) solche, welche wie Ueberarbeitungen von Stellen des Matthäus aussehen, bei welchen aber die Annahme unsicher werde, daß Matthäus die Quelle einer Reihe von Interpolationen des Lucas sey, Luc. 7, 29. 30. (Matth. 21, 32.) Luc. 11, 48—51. (Matth. 23, 30—36.) Luc. 21, 21. 22. (Matth. 24, 16.) Luc. 22, 24—30. (Matth. 20, 25—28. 19, 28.); 3) solche, bei welchen man die Annahme, daß die Interpolationen aus dem Matthäus-Evangelium in seiner jetzigen Gestalt herstammen, fallen lassen müsse: Luc. 4, 38. 39. (Matth. 8, 14. 15.) Luc. 11, 29—32. (Matth. 12, 39—42.) Luc. 11, 42. (Matth. 23, 33.) Luc. 12, 6. 7. (Matth. 10, 29—31.) Luc. 12, 33. 34. (Matth. 6, 19—21.) Luc. 18, 31—34. (Matth. 20, 17—19.) Luc. 19, 29—38. (Matth. 21,

*) Man vgl. Schwegler a. a. O. S. 50 f.

1—9) Luc. 19, 45. 46. (Matth. 21, 12. 13.) Luc. 20, 9—18. (Matth. 21, 33—44.) Luc. 20, 37. 38. (Matth. 22, 31. 32.) Luc. 22, 49—51. (Matth. 26, 51—54.) *). Ich kann hier Ritſchl nicht beiſtimmen, und bin vielmehr der Anſicht, daß wir vollkommen berechtigt ſind, das Abhängigkeitsverhältniß von Matthäus, das ſich ſchon bei dem urſprünglichen Evangelium nicht verkennen läßt, auch auf die Stellen auszudehnen, welche in unſerem kanoniſchen Lucas noch als Interpolationen hinzugekommen ſind. Wenn, wie Ritſchl ſagt, nicht einzuſehen ſeyn ſoll, zu welchem Zwecke der Interpolator die Veränderung von matthäiſchen Stellen vorgenommen habe, die ſich durch verſtändigen Zuſammenhang ſo bedeutend vor den parallelen Stellen des Lukas auszeichnen, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß ihm, auch wenn er an Matthäus ſich hielt, doch zugleich daran gelegen ſeyn mußte, ihm nicht zu wörtlich zu folgen, und daß es die ganze Anlage ſeines Evangeliums ſo mit ſich brachte, daß die aus Matthäus genommenen Stellen in einen andern Zuſammenhang zu ſtehen kamen. Ritſchl ſtützt jedoch ſeine Behauptung auf zwei Fälle, in welchen ſich die Darſtellung des Lucas vor den parallelen Abſchnitten des Matthäus ſogar auszeichnen ſoll. In dem Redeſtück über das Zeichen des Jonas (Luc. 11, 29—32.) werde bei Lucas der Vergleichungspunkt zwiſchen Jonas und Jeſus, an welchem das Verſtändniß des Ganzen hänge, offenbar richtig angegeben: *καθὼς ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον τοῖς Νινευίταις, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ*, während bei Matthäus dieſer Punkt nicht nur nicht beſonders hervorgehoben werde, ſondern zwiſchen die Ankündigung eines Zeichens, wie Jonas war, und die mit Lucas übereinſtimmende Folgerung, daß die Nineviten und die Königin aus Mittag dieß Geſchlecht verurtheilen werden, bei Matthäus 12, 40. die hier ganz fremdartige und gezwungene Deutung trete: *ὥσπερ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.* Iſt aber dieſe Deutung eine ſo fremdartige und gezwungene? Auch Strauß behauptet **), Jeſus habe die Phariſäer auf das *σημεῖον Ἰωνᾶ* nur in dem Sinn verwieſen, in welchem es Lucas ihn erklären laſſe, daß, wie Jonas ſelbſt, ſeine bloße Gegenwart und ſeine Bußpredigt, ohne Wunder, den Nineviten als göttliches Zeichen genügt habe, ſo auch ſeine Zeitgenoſſen, ſtatt nach Wunderzeichen zu haſchen, ſich an ſeiner Perſon und Predigt genügen laſſen ſollen. Dieſe Auf-

*) A. a. O. S. 288 f.
**) Leben Jeſu II. S. 356 f.

faſſung ſey die einzige, dem Zuſammenhang der Rede Jeſu auch bei Matthäus angemeſſene. Allein in dieſem Falle ſollte Jeſus ſchlechthin ſagen, es werde ihnen gar kein Zeichen gegeben werden (wie es auch urſprünglich bei Lucas ſo hieß, da die Worte: εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ, τῷ προφήτῃ, ſchon zur Interpolation gehören), nicht aber von einem anderen Zeichen reden, denn ein σημεῖον in dem Sinne, in welchem hier von einem σημεῖον die Rede iſt, war die bloße Gegenwart und Predigt des Jonas nicht. Zu einem σημεῖον gehört noch etwas mehr. Man kann auch nicht ſagen, daß es bei Jonas auch nach dem Ausdruck des Matthäus lediglich ſein κήρυγμα war, auf welches hin die Nineviten Buße gethan haben, da nichts natürlicher iſt, als die Vorausſetzung, daß die Wirkung des κήρυγμα durch das σημεῖον verſtärkt worden iſt. Bedenkt man nun weiter, daß ſowohl bei Matthäus, als bei Lucas ausdrücklich Futura ſtehen (σημεῖον οὐ δοθήσεται u. ſ. w. Matth. 12, 39.; ἔστως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τῷ ἀνθρώπῳ τῇ γενεᾷ ταύτῃ, Luc. 11, 30.), und die Deutung dieſer Futura, wenn man ſie darin begründet finden will, daß, als Jeſus dieſe Worte ſprach, ſeine Erſcheinung noch nicht vollendet war, ſondern manche Momente derſelben noch in der Zukunft lagen, eine nicht ſehr natürliche iſt, indem man in dieſem Fall weit eher das Präſens erwarten ſollte, ſo hat man nur die Wahl, entweder anzunehmen, daß die urſprünglichen Worte Jeſu überhaupt nichts weiter enthielten, als die Verweigerung des Zeichens, wie es bei Lucas urſprünglich blos hieß: σημεῖον οὐ δοθήσεται, Luc. 11, 29., oder wenn jene Worte nicht blos darauf beſchränkt blieben, ſondern einen weiteren Zuſatz über das Zeichen des Jonas erhielten, unter demſelben nichts anders verſtanden werden kann, als eben das, was die Stelle bei Matthäus enthält. Was iſt denn auch natürlicher, als daß, ſobald einmal in einem angeblichen Ausſpruch Jeſu von dem Zeichen des Propheten Jonas in Beziehung auf ſeine Perſon die Rede war, dabei an nichts anders gedacht wurde, als an die Aehnlichkeit, welche der Tod und die Auferſtehung Jeſu mit dem Schickſal des Propheten Jonas hatte? Wie hätte, nachdem einmal Jeſus durch ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung eine ſo nahe Beziehung zu dem Propheten Jonas erhalten hatte, die evangeliſche Tradition das Zeichen des Propheten Jonas anders, als in jenem concreten Sinne, nehmen können? Glaubte demnach der Interpolator die Stelle des urſprünglichen Evangeliums nicht ſo belaſſen zu dürfen, wie er ſie vorfand Luc. 11, 29.: ἡ γενεὰ αὕτη πονηρά ἐστι· σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται, wollte er dabei auch noch das Zeichen des Jonas erwähnen, ſo gibt er uns hier gewiß nicht die urſprüngliche Form der

Rede Jesu, sondern er vervollständigt sein Evangelium nur aus dem des Matthäus, indem er den Worten Jesu, wie sie ursprünglich bei Lucas lauten, nun auch die eigene Wendung gab, die sie bei Matthäus durch die Verwandlung der absoluten Negation in die bedingte des *εἰ μὴ τὸ σημεῖον τοῦ Ἰωνᾶ* erhalten hatten, daß er aber nicht auch die von Matthäus dazu gegebene Erläuterung aufnahm, erklärt sich schon aus der von ihm auch sonst befolgten abkürzenden Manier, noch mehr aber daraus, daß er eine solche Explikation für sehr überflüssig halten mußte, wenn er an sich mit dem Zeichen des Jonas keine andere Vorstellung verband, als eben die, die man nach Matthäus von ihm haben mußte. Man ist demnach auf keine Weise berechtigt, bei dem Redestück über das Zeichen des Jonas eine andere Quelle bei unserem Evangelisten vorauszusetzen, als dieselbe, aus welcher er sonst in so vielen andern Stellen geschöpft hat. Ebenso wenig ist dieß bei der andern Stelle der Fall, auf welche sich Ritschl beruft. Auch in der Geschichte des Einzugs in Jerusalem soll der Vorzug auf der Seite der Darstellung des Lucas (19, 29 f.) seyn, da er die Notiz, zu welcher sich Matthäus (21, 7.) durch eine zu wörtliche Anwendung der Prophetenstelle verführen lasse, daß Jesus auf zwei Eseln geritten, nicht erzähle. Ist es ein Vorzug, eine an sich undenkbare Sache auf denkbare Weise zu erzählen, so gebührt unstreitig dem Lucas hier dieser Vorzug vor Matthäus, eine ganz andere Frage aber ist, ob deßwegen seiner Darstellung auch der Vorzug der Priorität zuzuerkennen ist. Was der erste Berichterstatter in unbefangener Naivetät erzählt, kann der zweite so oft nicht so unbedenklich hinnehmen; es sieht ganz einer erst auf dem Wege der Reflexion gemachten Berichtigung gleich, daß Lucas Jesum nicht auf zwei Eseln, wie Matthäus, sondern nur auf Einem seinen Einzug in Jerusalem halten läßt. Freilich kann er der Natur der Sache nach den Einzug nur auf Einem Esel gehalten haben, aber es ist ja auch noch ein dritter Fall möglich, daß es sich mit dem Einzug überhaupt nicht so verhielt, weder wie ihn Matthäus, noch wie ihn Lucas erzählt. Stellt der eine Bericht die Sache auf eine an sich undenkbare Weise dar, sieht dagegen der zweite, bei welchem nicht dieselbe Undenkbarkeit stattfindet, einer erst nachher gemachten Berichtigung gleich, so folgt hieraus nur, daß wir überhaupt nicht wissen, wie sich die beiden Darstellungen in diesem Punkte zur Wirklichkeit der Sache selbst verhalten. Daß endlich der Interpolator, wenn er die Parabel Luc. 20, 9—18. aus Matth. 21, 33—44. entlehnte, nicht daraus den den Heiden günstigen Vers 43.: *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι*

τὸς καρπὸς αὐτῆς, mit herübergenommen, kann man mit Ritſchl auffallend finden, wer wird aber behaupten wollen, daß er dieſen Vers, der ja für den Zuſammenhang keineswegs nothwendig iſt, deſſen Weglaſſung das Bild vom Stein eher conciſer macht, nur auf die Auktorität einer andern Quelle hin, welche ihn nicht hatte, übergehen konnte? Er konnte ihm ja auch ſchon für den ireniſchen Zweck, welchen er hatte, zu ſtark zu lauten ſcheinen.

Aus der Vergleichung der ſämmtlichen Stellen, welche das Lucas-Evangelium erſt durch die Hand ſeines Ueberarbeiters erhalten hat, ergibt ſich uns demnach nur das Reſultat, daß er zwar in der Vorgeſchichte, und in einigen andern Abſchnitten, wie namentlich in der Parabel vom verlorenen Sohn, und in der Erzählung 13, 1—9. eigene Quellen benützt, im Uebrigen aber an das Matthäus-Evangelium ſich gehalten hat. Mag man nun auch verſchiedene Schichten von Bearbeitungen des Matthäus-Evangeliums unterſcheiden zu müſſen glauben, ſo iſt doch kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß er es nicht ſchon in ſeiner jetzigen Form vor ſich gehabt habe.

Uebrig iſt uns nun nur noch das Proömium des Evangeliums, das, wie ſich von ſelbſt verſteht, nur von der letzten Hand, die an unſerem Evangelium gearbeitet hat, hinzugekommen ſeyn kann. Es kann daher auch nur als eine vom Standpunkt des Ueberarbeiters aus gegebene Erklärung genommen werden, was in dem Proömium über die Abſicht und Idee der auf daſſelbe folgenden Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte geſagt iſt. Mit Recht iſt nun aber zu erwarten, daß, wenn unſere bisherige Unterſuchung durch die kritiſche Scheidung der verſchiedenen Beſtandtheile, in welche das Evangelium zerfällt, der Entſtehungsgeſchichte deſſelben genauer und richtiger, als bisher geſchehen iſt, auf den Grund geſehen hat, auch der Inhalt und Zweck des Proömiums in ein helleres Licht geſetzt werden muß. Es ſollte wirklich in ihm nichts anders ausgeſprochen ſeyn, als was die kritiſche Betrachtung als die Entſtehungs- und Bildungsgeſchichte des Evangeliums in der Form, in welcher es aus der Hand ſeines letzten Bearbeiters auf uns gekommen iſt, zeigt.

Sind, wie wir geſehen haben, verſchiedene Perioden der Entſtehungs- und Bildungsgeſchichte des Evangeliums zu unterſcheiden, ſo kann der Verfaſſer des Proömiums, durch deſſen Ueberarbeitung das Evangelium ſeine jetzige Geſtalt erhalten hat, nur in einer ziemlich ſpäten Zeit, erſt nach Marcion, der ſich ja des Evangeliums noch in ſeiner urſprünglichen Geſtalt bediente, ſomit erſt nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gelebt haben. Dieß ſtimmt mit der Stellung, welche ſich der Verfaſſer in ſeinem Vorwort zu ſeinen Vor-

gängern gibt, vollkommen gut zusammen. Er unterscheidet sich nicht blos von den ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τῷ λόγῳ, sondern auch von den πολλοί, welche ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, und stellt sich daher erst in dritter Reihe den in diese beiden Klassen Gehörenden gegenüber. Die ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τῷ λόγῳ können nur die Apostel seyn, und Begleiter und Gehülfen der Apostel, wie Lucas und Marcus, welche, wenn sie auch nicht αὐτόπται waren, doch wenigstens aus dem Munde der Apostel das vernahmen, was sie weiter überlieferten. Der von den αὐτόπται καὶ ὑπηρέται gebrauchte Ausdruck παρέδοσαν schließt nicht aus, daß es von einigen derselben auch schon schriftliche Aufzeichnungen der evangelischen Geschichte gab, nur müssen, da von den αὐτόπται καὶ ὑπηρέται, welche παρέδοσαν, die πολλοί, welche ἐπεχείρησαν u. s. w. unterschieden werden, die letztern einen weitern Umfang gehabt haben, als jene. Die Art und Weise, wie der Verfasser des Vorworts von seinen Vorgängern spricht, nöthigt offenbar zu der Annahme, daß die Litteratur der evangelischen Geschichte schon damals eine ziemliche Reihe von Schriften in sich begriffen habe. Wen sollen wir uns aber unter den πολλοί denken? Waren es so Viele, so kann doch die Kunde von ihnen nicht ganz verschwunden seyn, aber wenn wir nun auch das Hebräer-Evangelium, unsern Matthäus, und nach der Angabe des Papias ein anderes Marcus-Evangelium, als unser jetziges ist, als schon damals vorhanden voraussetzen, so stehen doch diese Wenigen immer noch in einem gar zu großen Mißverhältniß zu den πολλοί, und es muß daher alles sehr erwünscht seyn, was über diese πολλοί weitere Auskunft geben kann. Dieß ist bei der aus den vorliegenden kritischen Untersuchungen sich ergebenden Ansicht von der Entstehung unsers Evangeliums auf doppelte Weise der Fall. Besteht es aus den verschiedenen Bestandtheilen, in welche es kritisch zerlegt werden muß, so gehört zu den πολλοί ganz besonders der Verfasser des den Grundstamm bildenden Evangeliums, und da der Ueberarbeiter auch für die erst durch ihn hinzugekommenen Abschnitte, wie namentlich die Vorgeschichte, ohne Zweifel gleichfalls schon früher vorhandene schriftliche Quellen benützt hat, so erweitern sich die πολλοί schon in Betreff des Evangeliums. Dazu kommt, daß wir, wenn zwei verschiedene Verfasser des Evangeliums zu unterscheiden sind, und der zweite als Ueberarbeiter ziemlich spät, erst nach Marcion, dem Evangelium seine jetzige Gestalt gegeben hat, um so weniger Ursache haben, die πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα, welche schon so Viele

zum Gegenstand einer schriftlichen Darstellung gemacht haben, blos auf die Lebensgeschichte Jesu zu beschränken. Ein Schriftsteller, welcher die apostolische Zeit schon so weit hinter sich hatte, welcher, wie aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmen ist, von Anfang an die evangelische Geschichte zum ersten, die Apostelgeschichte zum zweiten Theil einer umfassenderen geschichtlichen Darstellung zu machen beabsichtigte, und in Betreff der evangelischen Geschichte ein Evangelium zu Grunde legte, dessen Verfasser sich so entschieden zu den Grundsätzen des paulinischen Christenthums bekannte, konnte in jedem Falle erst in der apostolischen Zeit den Abschluß der πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα erblicken. Das paulinische Christenthum gehörte wesentlich dazu, wenn die ursprüngliche Idee des Christenthums ihrem vollen Inhalte nach so realisirt, und zu ihrer äußern Erscheinung gekommen seyn sollte, wie der Verfasser mit jenem Ausdrucke sagen zu wollen scheint. Ist so der Kreis jener πολλοὶ auch auf die Apostelgeschichte auszudehnen, so ist, was ohnedieß die ganze Beschaffenheit der Apostelgeschichte, kritisch betrachtet, höchst wahrscheinlich macht, um so mehr nach der Analogie des Evangeliums anzunehmen, daß unser Schriftsteller schriftliche Quellen verschiedener Art vor sich hatte. Es gab also wirklich schon damals Viele, welche in Betreff der πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα eine Diegese von größerem oder geringerem Umfang verfaßt hatten. Unter dieser Voraussetzung läßt sich nun erst sein Verhältniß zu den Vorgängern, an welche er sich anschloß, ganz so denken, wie er es selbst in den weiteren Worten seines Proömiums angibt. Er bestimmt in dem ἄνωθεν παρακολουθεῖν πᾶσιν, in dem καθεξῆς γράψαι und in dem ἀκριβῶς, das in seiner mittleren unbestimmten Stellung sowohl auf das Eine als das Andere zu beziehen ist, seine Aufgabe als eine dreifache. Sein Hauptzweck ist, eine so viel möglich vollständige und zusammenhängende, alles von Anfang an der Reihe nach erzählende Geschichte des Urchristenthums zu geben. Eine solche hat er in den beiden zusammengehörenden Schriften gegeben, indem nicht nur diese beiden selbst sich genau an einander anschließen, sondern auch in ihnen selbst nirgends eine den Zusammenhang der Geschichte unterbrechende Lücke sich zeigt. Freilich konnte er, wenn er eine Schrift von so beträchtlichem Umfang, welche selbst schon die Einheit eines schriftstellerischen Ganzen hatte, wie das ursprüngliche Lucas-Evangelium, in seine geschichtliche Darstellung nur aufnahm, als das Werk eines Andern ihr einverleibte, nur in beschränktem Sinne als Verfasser gelten, aber ebendeßwegen haben wir um so mehr Gewicht auf die Merkmale zu legen,

durch welche er selbst seine eigene Arbeit charakterisirt, wenn er ihren eigenthümlichen Vorzug in die Zusammenstellung und Aneinanderreihung alles dessen setzt, was über die Geschichte des Urchristenthums schon vorhanden war. Er wollte ja nur von Anfang an allem in seinem ganzen Zusammenhang nachgehen. Aber auch in dieser Beziehung ist es von Wichtigkeit, das Proömium nicht blos auf das Evangelium, sondern auch auf die Apostelgeschichte zu beziehen. Je größeren Umfang das so entstandene Werk hatte, je größer die Zahl der in ihm, wenn auch nicht zur Einheit eines Ganzen verarbeiteten, doch zusammengestellten Schriften war, desto mehr wurde auch eine Schrift, wie das ursprüngliche Lucas-Evangelium, nur Theil eines größeren Ganzen und der Schriftsteller verfuhr bei der Aufnahme derselben nur nach derselben Methode, nach welcher er so manche andere kleinere Schriften zur Einheit eines Ganzen vereinigte. Zudem machte man ja damals an einen Geschichtschreiber der evangelischen Geschichte keineswegs die Forderung, daß er eine völlig neue Bearbeitung derselben gebe, wie hätte man auch eine solche Forderung machen können? Den Inhalt, den geschichtlichen Stoff, sah man als etwas Gegebenes an, und trug daher, wie wir es schon an dem Verhältniß des ursprünglichen Lucas-Evangeliums zum Matthäus-Evangelium sehen, kein Bedenken, dieselben Erzählungen beinahe unverändert wieder zu geben. Selbst an der wörtlichen Identität des Inhalts nahm man, wie das Verhältniß der drei Synoptiker zu einander beweist, keinen Anstoß; was zu einer neuen Bearbeitung bestimmte, war irgend ein besonderer Zweck, welchen man damit verband, entweder der blos formelle einer vollständigeren Zusammenstellung, oder, was freilich in das Materielle mehr oder minder eingriff, die Durchführung einer bestimmten Tendenz, durch welche dem Ganzen, auch wenn das geschichtliche Material dasselbe blieb, ein anderes Gepräge aufgedrückt wurde. Alles dieß kann uns zur Erklärung davon dienen, wie unser Schriftsteller, ungeachtet er nicht der eigentliche Verfasser des dritten Evangeliums ist, doch dasselbe sich aneignen konnte, sofern es durch das παρακολουθεῖν ἄνωθεν πᾶσιν und das καθεξῆς γράψαι sein Werk geworden war. Daß er nun aber dieses παρακολουθεῖν πᾶσιν noch besonders als ein παρακολουθεῖν ἄνωθεν bezeichnet, wie treffend stimmt dieß mit dem Resultat unserer kritischen Untersuchung zusammen, daß die selbst noch über das ἀπ' ἀρχῆς zurückgehende Vorgeschichte erst durch den Verfasser des Proömiums hinzugekommen ist, zur nothwendigen Ergänzung des von ihm so unvollständig vorgefundenen Evangeliums? Schon hieraus erklärt sich, warum er von sich

zum Gegenstand einer schriftlichen Darstellung gemacht haben, blos auf die Lebensgeschichte Jesu zu beschränken. Ein Schriftsteller, welcher die apostolische Zeit schon so weit hinter sich hatte, welcher, wie aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmen ist, von Anfang an die evangelische Geschichte zum ersten, die Apostelgeschichte zum zweiten Theil einer umfassenderen geschichtlichen Darstellung zu machen beabsichtigte, und in Betreff der evangelischen Geschichte ein Evangelium zu Grunde legte, dessen Verfasser sich so entschieden zu den Grundsätzen des paulinischen Christenthums bekannte, konnte in jedem Falle erst in der apostolischen Zeit den Abschluß der πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα erblicken. Das paulinische Christenthum gehörte wesentlich dazu, wenn die ursprüngliche Idee des Christenthums ihrem vollen Inhalte nach so realisirt, und zu ihrer äußern Erscheinung gekommen seyn sollte, wie der Verfasser mit jenem Ausdrucke sagen zu wollen scheint. Ist so der Kreis jener πολλοὶ auch auf die Apostelgeschichte auszudehnen, so ist, was ohnedieß die ganze Beschaffenheit der Apostelgeschichte, kritisch betrachtet, höchst wahrscheinlich macht, um so mehr nach der Analogie des Evangeliums anzunehmen, daß unser Schriftsteller schriftliche Quellen verschiedener Art vor sich hatte. Es gab also wirklich schon damals Viele, welche in Betreff der πράγματα ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένα eine Diegese von größerem oder geringerem Umfang verfaßt hatten. Unter dieser Voraussetzung läßt sich nun erst sein Verhältniß zu den Vorgängern, an welche er sich anschloß, ganz so denken, wie er es selbst in den weiteren Worten seines Proömiums angibt. Er bestimmt in dem ἄνωθεν παρακολουθεῖν πᾶσιν, in dem καθεξῆς γράψαι und in dem ἀκριβῶς, das in seiner mittleren unbestimmten Stellung sowohl auf das Eine als das Andere zu beziehen ist, seine Aufgabe als eine dreifache. Sein Hauptzweck ist, eine so viel möglich vollständige und zusammenhängende, alles von Anfang an der Reihe nach erzählende Geschichte des Urchristenthums zu geben. Eine solche hat er in den beiden zusammengehörenden Schriften gegeben, indem nicht nur diese beiden selbst sich genau an einander anschließen, sondern auch in ihnen selbst nirgends eine den Zusammenhang der Geschichte unterbrechende Lücke sich zeigt. Freilich konnte er, wenn er eine Schrift von so beträchtlichem Umfang, welche selbst schon die Einheit eines schriftstellerischen Ganzen hatte, wie das ursprüngliche Lucas-Evangelium, in seine geschichtliche Darstellung nur aufnahm, als das Werk eines Andern ihr einverleibte, nur in beschränktem Sinne als Verfasser gelten, aber ebendeßwegen haben wir um so mehr Gewicht auf die Merkmale zu legen,

durch welche er selbst seine eigene Arbeit charakterisirt, wenn er ihren eigenthümlichen Vorzug in die Zusammenstellung und Aneinanderreihung alles dessen setzt, was über die Geschichte des Urchristenthums schon vorhanden war. Er wollte ja nur von Anfang an allem in seinem ganzen Zusammenhang nachgehen. Aber auch in dieser Beziehung ist es von Wichtigkeit, das Proömium nicht blos auf das Evangelium, sondern auch auf die Apostelgeschichte zu beziehen. Je größeren Umfang das so entstandene Werk hatte, je größer die Zahl der in ihm, wenn auch nicht zur Einheit eines Ganzen verarbeiteten, doch zusammengestellten Schriften war, desto mehr wurde auch eine Schrift, wie das ursprüngliche Lucas-Evangelium, nur Theil eines größeren Ganzen und der Schriftsteller verfuhr bei der Aufnahme derselben nur nach derselben Methode, nach welcher er so manche andere kleinere Schriften zur Einheit eines Ganzen vereinigte. Zudem machte man ja damals an einen Geschichtschreiber der evangelischen Geschichte keineswegs die Forderung, daß er eine völlig neue Bearbeitung derselben gebe, wie hätte man auch eine solche Forderung machen können? Den Inhalt, den geschichtlichen Stoff, sah man als etwas Gegebenes an, und trug daher, wie wir es schon an dem Verhältniß des ursprünglichen Lucas-Evangeliums zum Matthäus-Evangelium sehen, kein Bedenken, dieselben Erzählungen beinahe unverändert wieder zu geben. Selbst an der wörtlichen Identität des Inhalts nahm man, wie das Verhältniß der drei Synoptiker zu einander beweist, keinen Anstoß; was zu einer neuen Bearbeitung bestimmte, war irgend ein besonderer Zweck, welchen man damit verband, entweder der blos formelle einer vollständigeren Zusammenstellung, oder, was freilich in das Materielle mehr oder minder eingriff, die Durchführung einer bestimmten Tendenz, durch welche dem Ganzen, auch wenn das geschichtliche Material dasselbe blieb, ein anderes Gepräge aufgedrückt wurde. Alles dieß kann uns zur Erklärung davon dienen, wie unser Schriftsteller, ungeachtet er nicht der eigentliche Verfasser des dritten Evangeliums ist, doch dasselbe sich aneignen konnte, sofern es durch das παρακολουθεῖν ἄνωθεν πᾶσιν und das καθεξῆς γράψαι sein Werk geworden war. Daß er nun aber dieses παρακολουθεῖν πᾶσιν noch besonders als ein παρακολουθεῖν ἄνωθεν bezeichnet, wie treffend stimmt dieß mit dem Resultat unserer kritischen Untersuchung zusammen, daß die selbst noch über das ἀπ' ἀρχῆς zurückgehende Vorgeschichte erst durch den Verfasser des Proömiums hinzugekommen ist, zur nothwendigen Ergänzung des von ihm so unvollständig vorgefundenen Evangeliums? Schon hieraus erklärt sich, warum er von sich

auch sagen konnte, er habe ἀκριβῶς geschrieben, und so, daß man aus seiner Darstellung die ἀσφάλεια der auf den christlichen Unterricht sich beziehenden λόγοι erkennen könne. An eine Geschichtsschreibung im kritischen Sinne ist gewiß nicht zu denken, eine solche lag unserem Schriftsteller, wie der ganze Charakter seiner beiden Schriften zeigt, ebenso fern als jener Zeit überhaupt. Den Vorzug der Genauigkeit und Zuverlässigkeit suchte er seiner Darstellung vor allem durch Streben nach Vollständigkeit zu verschaffen. Doch möchte dadurch der Begriff der ἀσφάλεια, die er so angelegentlich seiner Geschichte vindicirt, noch nicht erschöpft seyn. Sollte vielleicht, fragt Ritschl, die ἀσφάλεια der Geschichte gerade in ihrer antimarcionitischen Fassung, nämlich darin, daß die Anknüpfungspunkte für Marcions Auslegungen weggeräumt wurden, bestehen? Wenn wir dieß annehmen dürften, meint Ritschl, so wäre erklärt, warum der kirchliche Bearbeiter gerade jenes von Marcion gebrauchte Evangelium seiner Schrift zu Grunde legte, das in seinen Augen der ἀσφάλεια ermangelte, die er ihm dadurch verlieh, daß er es zum Gebrauche Marcions untüchtig machte. Es sey dieß für den Hauptzweck der kirchlichen Redaktion zu halten, dem sich das Streben nach Vollständigkeit nur untergeordnet. Denn wäre dieß die Hauptsache, so wäre nicht zu erklären, daß bei der Fülle evangelischen Traditionsstoffs die Bereicherungen der ursprünglichen Schrift im Verhältniß zum Ganzen wenig mehr als den vierten Theil betragen, und das Matthäus-Evangelium eine Reihe wichtiger Erzählungen und Reden vor dem dritten noch voraus habe *). Die quantitative Differenz zwischen unserem Evangelium und dem des Matthäus ist nicht sehr bedeutend, und da wir nicht wissen, wie viel Stoff ihm sonst zu Gebot stund, so möchte in Hinsicht der Vollständigkeit nicht viel zu vermissen seyn. Soll aber gleichwohl die ἀσφάλεια noch eine andere Beziehung haben, so möchte die Annahme einer antimarcionitischen Redaktion gleichfalls nicht genügen. Wie wenige Stellen sind es, von welchen sich behaupten läßt, sie seyen im antimarcionitischen Interesse geändert? Das ursprüngliche Evangelium war ja kein marcionitisches, sondern ein pauliniſches. Aber von seinem pauliniſchen Standpunkt aus hat ihm der Verfasser schon durch Ausscheidung jüdischer Elemente eine Gestalt gegeben, in welcher es sich Judenchristen nicht sehr empfehlen konnte. Der Ueberarbeiter hielt zwar den pauliniſchen Charakter des Evangeliums fest, aber um es gegen den Schein einer pauliniſchen Einseitigkeit sicher zu stellen, ihm auch eine für Judenchristen geeignete Form zu

*) A. a. O. S. 278 f.

geben, nahm er die ihm noch fehlenden judaisirenden Stücke auf, wie die Vorgeschichte, die Einzugsscene, die Stelle über die ewige Dauer des Gesetzes, die in jedem Fall nicht blos gegen Marcion gerichtet ist. Unstreitig hatte der Ueberarbeiter dabei nicht blos den Zweck der Vollständigkeit, sondern er wollte dadurch zugleich seinem Evangelium eine so viel möglich beide Parteien befriedigende Gestalt geben. Aber wir haben ja überdieß nicht blos an das Evangelium, sondern auch an die Apostelgeschichte zu denken. Beide Schriften sollten ungeachtet ihrer pauliniſchen Tendenz den Anstoß beseitigen, welchen die Judenchristen an dem pauliniſchen Christenthum nehmen konnten, ihnen so viel möglich entgegenkommen. Dieß war also die ἀσφάλεια, die er bezweckte, daß seine ganze Darstellung des Urchristenthums dem ireniſchen, conciliatoriſchen Interesse, wie es überhaupt zum Charakter jener Zeit gehörte, so weit es auf diesem Wege geschehen konnte, förderlich zu werden suchte, und diesen Zweck immer im Auge behielt *).

*) Gegen die oben ausgesprochene Ansicht ist Ritschl in den Theol. Jahrb. 1847. S. 293 f. („Ueber das Verhältniß der Schriften des Lucas zu der Zeit ihrer Entstehung"), mit der Behauptung aufgetreten: die Ausgleichung der beiden Parteien sey im Allgemeinen nicht sowohl der Zweck als vielmehr die Voraussetzung der Schriften des Lucas. Ritschl hält sich dabei hauptsächlich an die Apostelgeschichte, aus welcher er die Ueberzeugung gewonnen zu haben meint, daß die zur Apologie des Paulus verwendeten Momente nicht so allgemeinhin den Zweck in sich schließen, eine Versöhnung zwischen Juden- und Heidenchristen zu bewirken, sondern vielmehr auf einer schon relativ vollzogenen Vermischung derselben beruhen. Habe man nun Grund, auf den speciellen Zweck einer Vertheidigung des Paulus zurückzukommen, so scheine dagegen eine Apologie des Paulus gegen die bekannten judenchristlichen Vorwürfe etwas Ueberflüssiges zu seyn, wenn die Ausgleichung der beiden Parteien auch das Verstummen der alten Anklagen gegen Paulus in sich schließen müsse. Auf diesem Punkte komme uns nun die aus der Analyse des dritten Evangeliums gewonnene Anschauung zu Statten. Habe dieses seine jetzige Gestalt durch den Mann erhalten, welcher auch die Apostelgeschichte schrieb, und welchen in der Composition seines Evangeliums ein antimarcionitisches Interesse leitete, so sey es wahrscheinlich, daß er auch bei der Abfassung der Apostelgeschichte Marcion im Auge hatte (S. 303). Ich kann dieser Auffassung nicht beistimmen. Ritschl identificirt zwei Momente, die unterschieden werden müssen. Auch ich nehme an, daß die Abfassung der Schriften des Lucas in eine Zeit fällt, in welcher die Ausgleichung der beiden Parteien theilweise schon geschehen war. Gesetzt aber auch, sie wäre im Sinne Ritschl's schon ganz geschehen gewesen, so kann doch nicht behauptet werden, daß sie eine Apologie des Apostels Paulus völlig überflüssig machte, und wenn Paulus immer

Nur aus einem theils polemiſchen theils ireniſchen Intereſſe, deſſen Elemente und Motive in den Parteiverhältniſſen des zweiten Jahrhunderts liegen,

noch einer Rechtfertigung bedurfte, wie kann man unter ſolchen Verhältniſſen annehmen, daß die Ausgleichung ſchon vollſtändig erfolgt war? Das Hauptmoment, worauf es hier ankommt, iſt, daß zwar die Judenchriſten eine Poſition nach der andern aufgaben, wodurch überhaupt eine Vereinigung der beiden Partheien erſt möglich wurde, aber keineswegs in demſelben Verhältniß, in welchem ſie mit den Heidenchriſten ſich ausglichen, auch ihren Haß gegen Paulus fallen ließen. Ihm konnte man es nie vergeſſen, daß er zuerſt dieſen Riß in das Judenthum gemacht hatte. Selbſt nachdem die zuerſt von Paulus aufgeſtellten Grundſätze längſt in die Praxis übergegangen waren, wollte man ihm wenigſtens kein Verdienſt dieſer Art zuerkennen, und nachdem man ſchon längſt, wie namentlich in Betreff der Beſchneidung, von der Unmöglichkeit ſich überzeugt hatte, das Geſetz in ſeiner abſoluten Geltung feſtzuhalten, mußte er doch noch ſchlechthin der ἐχθρος ἄνθρωπος ſeyn, der arge Geſetzesfeind, mit welchem man ſich nicht ausſöhnen konnte. Wie konnten aber die Pauliner das Werk der Ausgleichung für vollendet halten, ſo lange die Judaiſten von der der ihrigen ſo ganz entgegengeſetzten Meinung über den Apoſtel Paulus nicht abgekommen waren, und ſein Name das Loſungswort des Parteihaſſes blieb? Eben dieß nun, daß die conciliatoriſchen Beſtrebungen der Zeit ihre Spitze in dieſem rein perſönlichen Intereſſe hatten, iſt es, was einen Pauliner, wie den Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte, in eine ſo ſchiefe Stellung zur geſchichtlichen Wahrheit brachte. Alles hing nun noch daran, in der öffentlichen Meinung es durchzuſetzen, daß das, was auf der Grundlage ſolcher Beſtimmungen, wie die Apoſtelgeſchichte 15, und durch Conceſſionen von beiden Seiten mit der Zeit zur gemeinſamen Praxis des chriſtlichen Lebens geworden war, gar nichts anders ſey, als daſſelbe, was auch ſchon der Apoſtel Paulus von Anfang an in Uebereinſtimmung mit dem Apoſtel Petrus gewollt und bezweckt habe, und daß überhaupt zwiſchen dieſen beiden Apoſteln gar kein weſentlicher Unterſchied ſey. Stellt man die Apoſtelgeſchichte unter dieſen Geſichtspunkt, ſo erſcheint alles ſoſehr in ſeinem natürlichen Lichte, daß man gewiß auch nicht entfernt daran denken kann, ſie ſey in einem antimarcionitiſchen Intereſſe geſchrieben, und wenn dieß bei der Apoſtelgeſchichte nicht der Fall war, ſo kann es auch bei dem Evangelium nicht angenommen werden, oder wenigſtens nur mit einer Beſchränkung, bei welcher die obige Anſicht von der eigentlichen Tendenz des Evangeliums völlig dieſelbe bleibt. Mit welchem Grunde kann denn Ritſchl die Behauptung, daß der Verfaſſer des Evangeliums bei der Compoſition deſſelben durch ein antimarcionitiſches Intereſſe geleitet worden ſey, als ein aus der Analyſe des Evangeliums gewonnenes Reſultat geltend machen? Die Veränderung von Luc. 16, 17. mag antimarcionitiſch ſeyn; will man die Aufnahme der Kindheitsgeſchichte aus der Tendenz begreifen, die Vor-

äre demnach die Entstehung des Lucas-Evangeliums zu erklären. Hängt aber, üssen wir hier zum Schlusse der vorliegenden Untersuchung noch fragen, das ine mit dem Andern so eng zusammen, daß die specielle Tendenz des Evanliums, wenn sie so offen vor Augen liegt, gerade die Stellung der beiden ristlichen Hauptparteien, wie wir sie aus der Geschichte des zweiten Jahrnderts kennen, zu ihrer Voraussetzung hat? Die Veranlassung zu dieser rage gibt die schon öfters erwähnte anonyme Schrift über die Evangelien, ren Verfasser zwar wie bei den Evangelien überhaupt, so ganz besonders bei m Lucas-Evangelium keine andere, als eine polemische Tendenz auf's entschienste behauptet, ebenso entschieden aber ihr nur individuelle, persönliche, rein bjektive Motive unterlegt. Nicht in dem großartigen, in alle Verhältnisse r urchristlichen Zeit so tief eingreifenden Gegensatz des Judaismus und Pauismus, sehen wir hier die Evangelien, in ihrem Unterschied von einander, hineingestellt, daß sie selbst nur der lebendige, concrete Ausdruck der allgeeinen, die Zeit ihrer Entstehung bewegenden Interessen sind, sondern es steht r Person gegen Person, dem Petrus tritt Paulus als persönlicher Gegner genüber, und es gibt keine Antithese, welche den Schlüssel ihres Verständ-

stellung Marcions von Christus, die er auf den Anfang seines Evangeliums gründete, abzuschneiden, so kann ich auch dieß zugeben, wofern nur als die eigentliche Tendenz des Abschnitts die judaistische anerkannt wird. Wenn aber Ritschl aus der Aufnahme der Erzählung vom Einzug Luc. 19, 29 — 46 sogar schließen will, die Ausgleichung des paulinischen und judaistischen Christenthums durch Mischung von beiden angehörigen Elementen könne gar nicht der Zweck der kanonischen Ueberarbeitung des dritten Evangeliums gewesen seyn, so muß ich ihm widersprechen. Er meint die VV. 42 - 44 lassen keine irenische Gesinnung des Verfassers gegen das Judenchristenthum annehmen, wenn man bedenke, wie schwer sich noch Judenchristen des zweiten Jahrhunderts durch den Gedanken an die Zerstörung der heiligen Stadt getroffen fühlen mußten, da sie die Wiederherstellung derselben von dem wiederkehrenden Messias dringend erwarteten (Sibyll. V, 248 f.). Konnte denn aber nicht auch die Erinnerung daran, daß eine solche Wiederherstellung deßwegen nicht zu erwarten sey, weil ja der Messias selbst die Zerstörung der Stadt als das ihr bestimmte Schicksal voraus schon ausgesprochen habe, insofern irenisch wirken, sofern man in demselben Verhältniß, in welchem man sich an den Gedanken des mit dem Untergang der Stadt und des Staats in seinem Mittelpunkt erloschenen Judenthums gewöhnte, um so empfänglicher für das an die Stelle des partikularistischen Judenthums tretende universelle Christenthum werden mußte? Was bleibt somit noch übrig, um die behauptete antimarcionitische Tendenz zu beweisen?

nisses nicht in einer rein persönlichen Beziehung hätte. Um dieß hier sogleich durch ein sehr sprechendes Beispiel zu erläutern, nehme man nur, was der Verfasser über die Berg- oder Thalrede des Lucas als Gegenstück zu der Bergrede des Matthäus sagt (S. 47 f.). Kaum hat er sehr richtig bemerkt: daß wir bei diesem Gesetzesgegner keine Versicherung von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes und von der Bestimmung des Petrus und der Seinigen, Salz der Erde und Lichter der Menschen zu seyn, erwarten dürfen, verstehe sich schon von vorn herein; daß die δικαιοσύνη, wie sie hier als vollkommene Gesetzeserfüllung erklärt ist, nicht vorkommen werde, ebenfalls; daher fehlen die sämmtlichen Anführungen über Gesetzesworte (Matth. 5, 21—43.); so fährt er nun so fort: „Deßgleichen wird in den Seligpreisungen die Sanftmuth nicht selig gepriesen werden von einem Manne, dessen Charakter nichts weniger als Keime der Sanftmuth hat, und der nach seinem eigenen Geständnisse leicht Feuer und Flamme wird (2 Cor. 11, 29. Röm. 12, 11.), die Friedfertigkeit nicht von dem, dessen Lebenselement Kampf und dessen Lieblingszuruf: ζήκετε und ἀντιζῆτε, ist (1 Cor. 16, 13. Gal. 5, 1. u. s. w.), und der eben in seiner Thalrede einen bittern Angriff auf seine Mitapostel ausführt; ferner, daß der nicht die mit reinem Herzen selig preisen könne, der da weiß, daß in ihm nichts Gutes wohne (Röm. 7, 18.), von dem, der seine δικαιοσύνη nicht aus dem Gesetze will, sondern eine derartige für Unrath achtet (Phil. 3, 6. f.), nicht das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit, wie sie hier gemeint ist, werde empfohlen, sondern das Wort: seyd vollkommen, wie Gott vollkommen ist (Matth. 5, 48.), in ein: seyd barmherzig, wie Gott erbarmungsreich ist (Luc. 6, 36.), umgewandelt werden; daß endlich der, welchem Christus der Geist (2 Cor. 3, 17.) und der Geist der Hauptgegensatz gegen das Gesetz als γράμμα ist (Röm. 7, 6.), welcher darum auch ermahnt, voll Geistes zu seyn (Eph. 5, 18.), nicht die Armen am Geiste, als die allen andern voranstehenden Glieder des Gottesreichs zuvörderst werde selig preisen lassen, das alles begreift wohl jeder, der den Lehrbegriff des Paulus auch nur oberflächlich kennt, ohne weitere Erörterung.“ Aus der Persönlichkeit des Apostels Paulus, wie sie der Verfasser in den hier hervorgehobenen Zügen auffaßt, welchen sich jedoch sehr leicht auch Züge ganz anderer Art entgegenstellen ließen, sollen wir es uns also erklären, daß Lucas die Bergrede des Matthäus mit solchen Abänderungen gegeben hat. So nimmt hier alles eine persönliche Wendung, und je tiefer man in den Organismus der Evangelien hineinblickt, desto mehr deckt sich nur ein Gewebe auf, in welchem Spannung und Eifer-

sucht, Gereiztheit und Leidenschaft, bitterer Hohn und Spott, Satyre und Ironie die durch das Ganze sich hindurchziehenden Hauptfäden sind. Es gibt kein hartes und bitteres Wort in dem ganzen Lucas-Evangelium, das nicht seine direkte polemische Beziehung auf die zwölf Apostel hätte. Ihnen gelten die οὐαὶ der Bergrede bei Lucas 6, 25. f. Weil sie, die verblendeten Zwölf, den wahren Auftrag Jesu, den Heiden das Evangelium zu predigen (V. 27. f.), nicht verstehen wollen, so werden sie vom Herrn V. 37. f. zurechtgewiesen. Man denke sich nur unter den mit der Parabel V. 39. Angeredeten den Petrus und seine jüdischen Mitapostel, und man werde den beißenden aber scharfen Zusammenhang des ganzen Abschnitts, der sonst zusammenhangslos zerbröckeln müßte, hell und leicht erkennen. Aus den Lichtern der Welt werden Blinde u. s. w. Daß alles dieß auf die Zwölf wirklich so anzuwenden sey, setze die Anrede V. 46. wohl außer Zweifel: „Was aber nennt ihr mich Herr, Herr?“ Denn das „Ihr“ seyen die angeredeten Jünger, die ihn bei Lucas wirklich zweimal „Herr, Herr“ ansprechen (13, 25. 8, 24.). In keinem Evangelium reden ihn die Zwölf und gerade nur diese so unausgesetzt und so knechtisch mit dem Bedientenworte ἐπιστάτα oder mit ihrem κύριε an (S. 51 f.). Wie können sie, oder die Juden, als deren ächter Repräsentant immer Petrus mit den Seinigen gilt, sich einbilden, das Licht der Welt zu seyn? 11, 33. Sie sind die νομικοὶ, welchen das οὐαὶ 11, 46. zugerufen wird, die Pharisäer, vor deren Heuchelei (Gal. 2, 13.) man sich hüten soll, 12, 1. (überhaupt soll fast jedes Wort dieses Abschnitts bittere Ironie seyn). Sie sind die zehen Aussätzigen, die zehen Blinden u. s. w. Nur bittere Ironie ist es, wenn, während Petrus sonst in allen Evangelien immer mit „Simon“ angeredet wird, gerade nur da, wo der Name zum ironischen Spottnamen wird (22, 34.), die Anrede: Πέτρε, d. i. Felsenmann, ist (S. 175), und nur um der Rangstreitsscene den gewiß ausgesucht ungünstigsten Platz für die Zwölf zu geben, ist sie von Lucas mitten in die Abendmahlsfeier 22, 24. f. versetzt (S. 19). Die ganze kunstreich angelegte Genealogie des Lucas ist nur eine Persiflirung der Genealogie des Matthäus und aller dergleichen Mythen und Untersuchereien, die nur Zwiespalt aber keine Erbauung bewirken (S. 246). Ueberall ist so, wie schon diese wenigen, aus so vielen ausgehobenen Züge beweisen, nur Gegensatz und Widerspruch, Feindschaft und Haß, und es ist daher nur offen ausgesprochen, was thatsächlich sich darlegt, wenn Lucas in der Ueberschrift sich in einen bewußten absichtlichen Gegensatz setzt gegen das Evangelium der ursprünglichen Augenzeugen des Logos, im Interesse eines andern Evan-

geliums, das also nicht von einem solchen Augenzeugen herrühren kann (S. 250).

Der anonyme Kritiker will zwar nichts behaupten, was er nicht aus den Worten der Evangelien selbst unwidersprechlich nachweisen zu können meint. Welcher Art aber seine Beweise sind, liegt schon klar vor Augen. Es ist immer wieder derselbe persönliche Gegensatz, welchen er vor sich sieht, aus dessen Sphäre er nie herauskommt, derselbe unveränderliche Gedanke, dessen er sich nie entschlagen kann. Wie wenn ihm, dem Ungenannten, überhaupt an den Namen nichts gelegen wäre, haben für ihn alle in der evangelischen Geschichte auftretenden Personen, welche Namen sie auch haben mögen, immer nur die eine oder die andere Bedeutung, alle Gestalten lösen sich ihm immer wieder in denselben Gegensatz auf. Ist von einem Simon die Rede, in welchem Zusammenhang es auch seyn mag, wofern er nur ungünstig genug geschildert ist, ein ächt jüdisches, pharisäisches, partikularistisches Gepräge an sich trägt, es gibt für unsern Kritiker nur Einen Simon (man vgl. S. 58. 131.), in allen denen dagegen, an welchen sich irgend ein Zug des pauliniſchen Universalismus herausstellt, wie sie auch heißen mögen, erblickt er immer wieder dasselbe zwar nie genannte, aber für ihn der namentlichen Nennung nicht erst bedürfende Subjekt. Unbedenklich erkennt er seinen Apostel Paulus in dem gereinigten Oberzöllner Zachäus, der früher reich war an allem Reichthum jüdischer Gesetzlichkeit. Aber er sucht Jesum zu sehen, wer er ist, und kann ihn erst vor dem Judenhaufen, der ihm im Lichte steht, nicht erkennen, weil er klein ist, τῇ ἡλικίᾳ. Diese ἡλικία ist nämlich das Unvollkommene, Kindliche seiner ersten Erkenntniß von Christo. Er erkennt ihn blos erst κατὰ σάρκα, er ist noch im sündigen und fleischlichen Judenwesen niedergedrückt. Da muß er, um Jesum sehen zu können, noch auf den Feigenbaum mit den ungenießbaren Früchten, in welchem wir die συκῆ von 13, 6. oder Petrum erblicken. Mit dem bespricht er sich (Gal. 1, 18.). Also von dem aus sucht er zum vollen Anschauen Jesu zu kommen, nachdem seine anfängliche Hauptblindheit vom Herrn selbst bereits gehoben war. Sehr begreiflich ist diese Bekehrungsgeschichte des Zöllner-Obersten in die Benjaminiten-Stadt Jericho verlegt, da Paulus Benjaminit und also Jericho sein Stamm- und Bürgerort war. Ebendaselbst fällt daher auch die Heilung des Blinden (Luc. 18, 35.) vor. Denn auch dieser Blinde ist Paulus. Statt der zwei Blinden bei Matthäus ist bei Lucas nur Einer, da Paulus nach einem tieferen Gemüthszug sich allein als geheilten Blinden ohne seinen Genossen Lucas darstellen will. Auch ist der

Blinde bei Lucas ein Bettler, zur Erinnerung daran, daß blos die reine Erbarmung Gottes und Christi um des Glaubens willen helfe. Der Eine unter den zehen Aussätzigen, welcher zu Jesu zurückkehrt (Luc. 17, 11.), ist gleichfalls Paulus: er kehrt, als er sich von seinem unreinen Wesen durch den Glauben an den, welcher ihn gehen heißt, geheilt sieht, nicht wieder zu seinen Priestern zurück. Wir sehen schon hieraus, welches neue Licht mit Einem Male der evangelischen Geschichte aufgeht. Es ist, wie wenn jetzt erst durch die Deutung des Verfassers allen Interpreten der Schrift die Schuppen von den Augen fallen. Man thue nur weiter seine Augen auf. Der Weingärtner 13, 7. ist Paulus. Er ist ja der eigentliche Arbeiter, der mehr arbeitet als die andern alle. Der träge Feigenbaum aber, der im Weinberge steht, und nur den sauren Schweiß fremder Mühen als unthätiger Schmarotzer an sich zu ziehen sucht, ist sein Hauptgegner, dem er ein solches Verfahren Schuld gibt (2 Cor. 12, 13. f.). Die drei Jahre, in denen der Herr Frucht am Feigenbaum sucht, sind wohl die drei Jahre vor dem Auftreten des Paulus, und die Besprechung mit Petrus ist der erste Versuch, ihn zum Bringen besserer Frucht, als die bisher getragenen Gesetzesfrüchte, anzureizen (S. 124 f.). Das so schwer verständliche Wort an Herodes (13, 31.) ist so zu verstehen: Vor der Hand werde ich noch im jüdischen Lande bleiben und da Dämonenbannerei und Krankenheilungen treiben, das einzige, was Matthäus vom Erlöser der Welt zu berichten weiß, und was auch seine Apostel nach seinem Tode im jüdischen Lande fortsetzen. Denn nach drei Jahren wird diese Beschwörerei und das leiblich Heilen ein Ende nehmen. Da nämlich wird Paulus nach Jerusalem kommen, und ihn, den man nicht mehr sah, weil die Jünger Gesetzeswerk und Sabbathsruhe liebten, der Welt in seiner geistigen Wahrheit wieder zeigen, dem Vierfürst Herodes, diesem Judenhaupt und all seinen Helfern zum Trotz (S. 130). Ganz besonders verdankt man auch erst unserem Kritiker den Aufschluß über die im Lucas- und Matthäus-Evangelium vorkommenden eigenthümlichen Zahlangaben, welche für die Enthüllung ihres durchgehends polemischen Verhältnisses von Wichtigkeit sind. Von den fünf Kämpfern, die sich 12, 52. im Hause der christlichen Kirche bestreiten, werden ausdrücklich auf die eine Seite drei, auf die entgegengesetzte zwei Kämpfer gestellt, und wir brauchen uns eben nicht lange umzusehen nach der Entzifferung ihrer Namen. Die drei Männer der einen Partei stehen ja groß und deutlich genug ausgeschrieben im Galaterbrief 2, 9. Es sind die drei φύλοι τῆς περιτομῆς, Jakobus, Petrus und Johannes, und die beiden andern sind Paulus und Lucas.

So erklärt es sich nun von selbst, wie Matthäus, der im Dienste der Drei stehende Gegner der Zwei so manchmal zwei Blinde (9, 27. 20, 30.), oder im Lande der Gerasener zwei Dämonische (8, 28. f.) aufgeführt hat, deren Sehnsucht es ist, in die Schweine (Heidenthiere) zu gehen, oder warum er Doppelheilungen bringt (22, 22.). Ja selbst die Zweizahl der falschen Zeugen (Matth. 26, 60.) ist wenigstens wieder dem Matthäus ausschließlich eigen, und was sie bezeugen, ist in der That sehr antijüdisch paulinisch. Wenn man ferner bei Lucas 12, 6. fünf Sperlinge um zwei Assaria kauft, während Matthäus 10, 29. zwei Spatzen um Ein Assarion verkauft werden läßt, so kann dieß nicht unabsichtlich geschehen seyn, und daß der Marktpreis zu der Zeit, als Lucas schrieb, etwas theurer für den fraglichen Kaufartikel geworden sey, ist wenigstens nicht erweislich. Warum sollen also nicht die fünf σφυδία im Lucas die fünf thörichten Jungfrauen mit den blinden Lampen, als die eine judenchristliche Hälfte der Gesammtapostelschaft, bezeichnen, welche für die zwei Heidenapostel feil seyen? Matthäus dagegen werthet diese um einen Pfenning. Kurz, alle Zahlen der evangelischen Geschichte erhalten jetzt ihre vollkommen klare Bedeutung, die fünf Brüder des reichen Mannes, die fünf Männer der samaritanischen Frau, die zehen Jungfrauen des Matthäus, die zehen Aussätzige und zehen Knechte des Lucas (19, 13.) bis zu seinen zwei Schwerdtern, an welchen die eifrigen Gesetzesverfechter genug haben, da sie ja nur zwei Schwerdter oder Hauptgegner gegen sich haben, Lucas und Paulus (S. 117f. S. 176). — So scheint sich hier die kritische Aufgabe ganz in eine allegorische zu verwandeln. Wie man, sobald man den Schlüssel der Allegorie hat, alles durchschaut und versteht, und sich nur darüber wundern muß, wie man bisher alles mit so stumpfen und blöden Augen ansehen konnte, so ist es auch hier. Unser Kritiker zieht nur den allegorischen Schleier hinweg, welcher bisher noch auf der evangelischen Geschichte lag, und uns das Verständniß ihres noch verhüllten Sinnes unmöglich machte. Aber sollen wir uns denn nun die evangelische Geschichte in eine bloße Allegorie, eine allegorische Phantasmagorie verwandeln lassen?

Ihre Spitze hat diese Kritik darin, daß sie alles rein persönlich nimmt, aber in dieser Spitze überbietet sie sich selbst so, daß sie in ihr Gegentheil umschlägt, zu einer unkritischen Kritik wird. Es steigert sich ihm alles zu einer Spitze, in welcher es seinen Halt verliert, sich in sich selbst aufhebt. Es ist nicht das judaistische Christenthum, das dem Matthäusevangelium, nicht das paulinische, das dem Lucas-Evangelium seine bestimmte Farbe und Richtung

gibt, sondern es sind die beiden Apostel, Petrus und Paulus, welche in diesen beiden Evangelien in unmittelbarer persönlicher Beziehung einander gegenüberstehen, und alles, worin sich die charakteristische Tendenz des einen oder des andern dieser beiden Evangelien zu erkennen gibt, hat den Stachel einer persönlichen Beziehung in sich. Aber auch daran hat unser Kritiker noch nicht genug. Es ist nicht blos Lucas, welcher mit der Tendenz eines Paulinerś und im Interesse seines Apostels Paulus sein Evangelium geschrieben hat, sondern aus jedem Worte desselben spricht uns immer deutlicher Paulus an, und die Frucht, die aus allem Bisherigen zuletzt hervorreift, ist die Gewißheit, daß das Evangelium, wenn nicht ganz, doch in wesentlichen Theilen von Paulus verfaßt ist. Der Paulinismus des Evangeliums wird zur eigentlichen Autorschaft, und in demselben Verhältniß wird nun auch das Antithetische des Evangeliums zu einer unmittelbaren persönlichen Feindschaft und Bestreitung. Derselbe Apostel, welcher in seinen Briefen seinen Widersacher Petrus seinen σκόλοψ τῇ σαρκὶ nennt, ihn als ἄγγελος σατᾶν bezeichnet, von ihm als einem ὑπερλίαν παντὸς spricht (2 Cor. 12, 7.), hat in demselben Tone bitterer Leidenschaftlichkeit sein Evangelium gegen seinen Gegner gerichtet. So individuell, so persönlich, so subjektiv gestaltet sich also hier alles in der evangelischen Geschichte. Eben dieß ist das Harte, das Einseitige, das blos Subjektive des Standpunkts, auf welchem dieser Kritiker steht. Wie ihm die evangelische Geschichte der Spielraum rein subjektiver Interessen, Motive und Tendenzen ist, und er seine kritische Befriedigung immer nur da finden kann, wo alles in die Spitze einer Subjektivität ausläuft, welche einer andern, ebenso scharf markirten und streng in sich abgeschlossenen Subjektivität mit aller Schärfe eines persönlichen Gegensatzes gegenübersteht, so trägt seine ganze Kritik das Gepräge seiner eigenen Subjektivität an sich. Wer könnte denn in ihr nach allen hier zusammengestellten Zügen etwas Anderes sehen, als ein künstliches Gewebe willkürlicher subjektiver Ansichten und Combinationen? Aber an dieser Spitze der Subjektivität scheidet sich von selbst das Einseitige und Willkürliche einer solchen Kritik, von dem Wahren und Richtigen, worauf sie beruht. Ihr Fehler ist nicht, daß sie sich überhaupt auf diesen Standpunkt stellte, sondern daß sie auf demselben, statt den kritischen Proceß in seinem ganzen Verlauf sich vollziehen zu lassen, ihm eine willkürliche Schranke in sich setzte, welche, je willkürlicher sie ist, und je größer der Widerspruch, in welchen sie mit ihren eigenen Voraussetzungen kam, um so mehr auch nur eine so eigenthümliche Erscheinung zur Folge

haben konnte. Die beiden Sätze, welche die Hauptmomente der Unterſuchung enthalten, das Lucasevangelium iſt pauliniſch, und es iſt ſeinem weſentlichen Inhalt nach vom Apoſtel Paulus ſelbſt verfaßt, gehen ſo wenig in eine natürliche Einheit zuſammen, daß ſie ſogar einander widerſprechen, und ſich geradezu ausſchließen. Was berechtigt denn, dem Lucasevangelium eine pauliniſche Tendenz in dem Sinn, in welchem eine ſolche von ihm behauptet wird, zuzuſchreiben? Offenbar nur die aus dem ganzen Charakter des Lucasevangeliums gewonnene Ueberzeugung von der Unmöglichkeit, es als eine rein hiſtoriſche Darſtellung zu nehmen. Je bedeutender die Differenzen zwiſchen dieſem Evangelium und dem des Matthäus ſind, je beſtimmter ſie ſich auf eine nur aus dem pauliniſchen Standpunkt des Verfaſſers erklärbare allgemeine Tendenz zurückführen laſſen, deſto weniger kann man annehmen, daß wir in ihm nur eine einfache geſchichtliche Erzählung vor uns haben. Gibt man nun auch zu, daß die Gegenſätze, aus deren Geſichtspunkt die in Frage ſtehenden Evangelien zu betrachten ſind, ſich früh ſchon ſo ausgebildet haben, wie hier vorausgeſetzt werden muß, daß ſie gleich anfangs zu großen Parteigegenſätzen geworden ſind, ſo kommt es nun doch ganz auf die Frage an, mit welcher Wahrſcheinlichkeit anzunehmen iſt, daß ſchon damals, ſchon zur Zeit des Apoſtel Paulus, ein Geſchichtſchreiber der evangeliſchen Geſchichte derſelben eine mit dem objektiven Thatbeſtand ſo wenig zuſammenſtimmende Darſtellung gegeben hat. Dieß iſt gewiß gegen alle Analogie: je näher noch ein Schriftſteller den Ereigniſſen ſteht, die der Gegenſtand ſeiner Darſtellung ſind, deſto weniger kann er, wenn man ihn nicht geradezu zum abſichtlichen Lügner und Betrüger machen will, von der Objektivität der Sache ſich ſo weit entfernen, als hier vorausgeſetzt werden muß. Das Hauptargument für den ſpäteren Urſprung unſerer Evangelien bleibt immer dieß, daß ſie, jedes für ſich, und noch mehr alle zuſammen, ſo Vieles aus dem Leben Jeſu auf eine Weiſe darſtellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich geweſen ſeyn kann. Erſt wenn man der geſchichtlichen Wirklichkeit ſchon ferner ſteht, ſich ſchon tiefer in gewiſſe gegebene Richtungen und Gegenſätze hineingelebt hat, das ganze Bewußtſeyn der Zeit dazu disponirt iſt, unwillkürlich ſchon gewiſſe Punkte hervorgetreten ſind, an welche eine in derſelben Richtung fortgehende Umbildung des urſprünglich Faktiſchen ſich von ſelbſt anſchließen kann, iſt die Möglichkeit zur Entſtehung ſolcher Darſtellungen vorhanden, wie unſere Evangelien ſind. Und wie ſie, ſchon im Allgemeinen betrachtet, erſt ſpäter entſtanden ſeyn können, ſo weiſen ja auch im Einzelnen ſo viele Kriterien unwiderſprechlich auf einen ſpäteren Urſprung hin. Alles

dieß hat unser Kritiker völlig unbeachtet gelassen, die Frage über die Autorschaft des Lucas unterliegt für ihn noch keinem kritischen Zweifel, wie er auch in Hinsicht der paulinischen Briefe sehr unkritisch verfährt. So frei er also auch in Einer Hinsicht seyn mag, so unfrei ist er in anderer, indem sich sein kritisches Bewußtseyn von Voraussetzungen nicht losgemacht hat, welche man gleichfalls fallen lassen muß, wenn man sich nicht selbst die Möglichkeit beschränken will, sich in die reine Objektivität der Sache hineinzudenken. Es ist dieß dieselbe rationalistische Beschränktheit, welche, wie sie uns hier in der Kritik begegnet, in andern Gebieten der Theologie bekannt genug ist. Sie ist die vollkommene Parallele zu der Exegese des Dr. Paulus. Wie die letztere zwar von den Wundern der evangelischen Geschichte nichts mehr wissen will, aber die buchstäbliche Glaubwürdigkeit der Evangelien unverrückt festhält, so läßt diese Kritik den historischen Charakter des Lucas-Evangeliums fallen, während ihr zugleich die Autorschaft des Lucas völlig unangefochten bleibt. Das Eine ist so willkürlich und einseitig als das Andere, weil die Schranke, welche hier dem kritischen Verfahren gesetzt wird, nicht in der Natur der Sache selbst, sondern nur in dem subjektiven Bewußtseyn des Kritikers existirt. Man hebe also nur jene blos in der Subjektivität des Kritikers noch stehen gebliebene Schranke auf, so verliert sich alsbald jene unnatürliche Spannung der Gegensätze in dem freien Wellenspiel des sich selbst bewegenden Flusses der Geschichte, es verschwindet alles Harte, Schroffe, Anstößige, es sind nicht mehr die beiden Apostel Paulus und Petrus, welche einander in's Angesicht widersprechen, und sich gleichsam in den Haaren liegen, es sind nur die auf der Grundlage dieser beiden Formen des Christenthums entstandenen christlichen Parteien, in deren Interesse die beiden Evangelien mehr oder minder geschrieben sind, ohne daß man deßwegen bei allem und jedem eine so bestimmte polemische Beziehung anzunehmen genöthigt ist, und der Schriftsteller selbst erscheint nun erst in einer solchen Stellung zu seinem Objekt, welche es leicht begreiflich macht, wie die für ihn schon durch eine so bedeutende und inhaltsreiche Zwischenzeit vermittelte evangelische Geschichte seinem in den Gegensätzen der Gegenwart stehenden Bewußtseyn gerade in dieser Form sich darstellen konnte.

Das Evangelium des Markus.

Das Markus-Evangelium.

Aus der voranſtehenden Unterſuchung ergibt ſich, daß das johanneiſche angelium die ſynoptiſchen Evangelien, und das Lukas-Evangelium das des tthäus zu ſeiner Vorausſetzung hat. An dieſem Verhältniß der ſpätern angelien zu den früheren haben wir das Hauptkriterium zur Beurtheilung er Tendenz. Stellen wir unter denſelben Geſichtspunkt die beiden noch igen Evangelien, ſo kann wohl kein Zweifel darüber ſeyn, daß in der Reihe, welcher wir hier die Evangelien auf einander folgen laſſen, nunmehr das rkus-Evangelium ſeine beſtimmte Stelle einzunehmen hat. Wenn ihm h das Lukas-Evangelium vorangeht und von ihm benützt worden iſt, wird dagegen ſein Charakter um ſo mehr dadurch beſtimmt, daß es die den Evangelien, das des Matthäus, wie das des Lukas, auf gleiche Weiſe ſeine Quelle vorausſetzt. Hat es daher gleichfalls eine beſtimmte Tendenz, kann dieſelbe nur aus ſeiner doppelten Beziehung zu jenen beiden Evangelien mnt werden.

Das Markus-Evangelium gilt der kirchlichen Tradition zufolge ebenſo petriniſches Evangelium, wie das des Lukas als pauliniſches. Dieſer eblich petriniſche Charakter muß ihm jedoch vor allem abgeſprochen werden, m der richtige Geſichtspunkt, unter welchen wir es zu ſtellen haben, t verrückt werden ſoll. Bei den verſchiedenen Angaben über ſeinen petrini-n Urſprung *) iſt ſchon dieß bedenklich, daß ſie unter ſich nicht ganz zu-

*) Vgl. Euſebius K.G. 2, 15. 6, 14. In der letztern Stelle führt Euſebius aus den Hypotypoſen des Clemens von Alex. über die τάξις, die Ordnung oder Zeitfolge der Evangelien, folgende παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων an: Zuerſt ſeyen die Evangelien, welche die Genealogieen enthalten, geſchrieben worden. Mit dem Evangelium des Markus verhalte es ſich ſo (ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν): Τῶ Πέτρῳ δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τὸς παρόντας πολλὸς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν, καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων

ſammenſtimmen. Das einemal ſoll Markus wenigſtens mit Vorwiſſen des Petrus ſein Evangelium geſchrieben haben, das anderemal gleichſam hinter ſeinem Rücken. Nach Clemens und Euſebius wäre das Evangelium in jedem Falle noch zu Lebzeiten des Petrus geſchrieben worden, nach Irenäus aber erſt ſpäter. Nach Irenäus *) ſchrieb Matthäus ſein Evangelium zu der Zeit, als Petrus und Paulus die römiſche Gemeinde gründeten, Markus aber, der Schüler und Hermeneute des Petrus ließ erſt nach dem Tode der beiden Apoſtel das von Petrus Verkündigte ſchriftlich zurück. Die Hauptſache iſt aber, daß die ganze Beſchreibung, welche der älteſte Gewährsmann, Papias, für den ſeitdem allgemein auch von Tertullian und Origenes bezeugten petriniſchen Urſprung des Markus-Evangeliums von dieſer Evangelienſchrift gibt, auf unſer Markus-Evangelium gar nicht zu paſſen ſcheint. Denn ὐ τάξει ſoll Markus τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα geſchrieben haben, d. h. nicht in einer beſtimmten Zeit- oder Sachordnung. Wie kann dieß von unſerm Markus-Evangelium geſagt werden? Ich kann die früher **) von mir verſuchte Erklärung, welcher zufolge der Mangel der τάξις oder σύνταξις nur von der bekannten epitomirenden Weiſe des Markus, durch die er ſich beſonders in den Reden Jeſu ſo auffallend von Matthäus unterſcheidet, zu verſtehen wäre, nach Erwägung der dagegen gemachten Bemerkungen ***) nicht weiter vertheidigen, und ſtimme der Anſicht bei, daß wenn Markus als ἑρμηνευτὴς Πέτρου deſſen Vorträge aufgezeichnet hat, wir uns weit eher ein Werk in der Art der clementiniſchen Homilien zu denken haben, in welche Klaſſe von Schriften auch das alte κήρυγμα Πέτρου gehört zu

ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα, ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. Ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλύσαι μήτε προτρέψασθαι (er habe es gefliſſentlich weder verhindert noch befördert). Nach Euſebius K.G. 3, 39. will Papias von dem Presbyter Johannes gehört haben: Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, ὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· ὅτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου ὅτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' ὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥστε ὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος ὅτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν, ὧν ἤκουσε, παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

*) Adv. haer. 3, 1. vgl. Euſ. K.G. 3, 8.

**) Man vgl. meine Recenſion von Weiße's evang. Geſch. in den Jahrb. für wiſſenſch. Kritik 1839. Febr. S. 173 f.

***) Vgl. Schwegler Nachapoſt. Zeitalter I. S. 458.

haben ſcheint. Es wäre daher anzunehmen, daß es ſchon früh eine Schrift gab, in welcher, wie ſpäter Clemens, ſo ſchon vor ihm Markus, die Vorträge, die κηρύγματα, ὁμιλίας, διαλέξεις des Apoſtels Petrus aufgezeichnet haben würde. Dagegen läßt ſich nichts von Bedeutung einwenden, nur ſcheint mir zweierlei noch in Betracht zu kommen:

1. Durch das Zeugniß des Papias ſcheint der bekannte Gegenſatz hindurchzublicken, welchen er auf eine mit den clementiniſchen Homilien übereinſtimmende Weiſe zwiſchen Schrift und Tradition machte, der geringe Werth, welchen er der erſtern gegenüber dem lebendigen Worte beilegte. Iſt es nicht auffallend, daß der Apoſtel Petrus auch nicht entfernt an die ſchriftliche Abfaſſung eines Evangeliums denkt, daß er im Grunde erſt widerſtrebend dazu gebracht wird, ſeine Genehmigung dazu zu ertheilen, als er ſah, daß das Verlangen des Volkes zu überwiegend ſey *)? Scheint hier nicht der Gedanke zu Grunde zu liegen, daß eigentlich gar nicht geſchrieben werden ſollte, wenn nun aber einmal geſchrieben werden muß, dieſes Unvermeidliche doch wenigſtens nicht durch einen Apoſtel ſelbſt geſchehen darf? Es kann alſo nur durch eine ſekundäre Perſon, wie Markus iſt, geſchehen ſeyn, da man aber auf der andern Seite doch auch wieder das Intereſſe hatte, das Geſchriebene als den ächten Ausdruck des Geſprochenen zu betrachten, ſo mußte der Schreibende der vertrauteſte Jünger des Apoſtels ſeyn, und er durfte nichts Anderes ſchreiben, als was er aus der genaueſten Erinnerung wieder gab, woher es eben kommt, daß dieſe erſten ſchriftlichen Aufzeichnungen, wie noch bei Juſtin, ἀπομνημονεύματα genannt wurden. Hieraus wäre es alſo zu erklären, daß Papias, wenn er von der Schrift des Markus ſpricht, eigentlich eine Apologie derſelben hinzufügen zu müſſen glaubte, wie wenn er ſagen wollte, das Schlimme, das bei dem Geſchriebenen immer ſtattfinde, ſey wenigſtens durch die Art und Weiſe, wie Markus ſchrieb, ſo viel möglich vermieden worden, und wenn er unmittelbar darauf ſagt, Matthäus habe die λόγια hebräiſch geſchrieben, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ, ὡς ἠδύνατο ἕκαστος, ſo ſcheint er mit der letztern Bemerkung den Nachtheil andeuten zu wollen, welchen das Schreiben immer mit ſich führe, daß das einmal geſchriebene Wort den verſchiedenartigſten

*) Man vgl. mit den angeführten Stellen, was Euſebius Demonstr. ev. 3, 5. ſagt: Πέτρος οὐδὲ καθῆκεν ἐπὶ τὴν εὐαγγελίου γραφὴν, δι' εὐλαβείας ὑπεροχήν· τοῦτο Μάρκος γνώριμος καὶ ἑρμηνευτὴς γεγονὼς ἀπομνημονεῦσαι λέγεται τὰς τοῦ Πέτρου περὶ τῶν πράξεων τοῦ Ἰησοῦ διαλέξεις.

Deutungen ausgesetzt sey. Gehörte das Markus-Evangelium, von welchem Papias spricht, einer Zeit an, in welcher noch eine solche Ansicht von den geschriebenen Evangelien die herrschende war, so ist um so wahrscheinlicher, daß es, wie das κήρυγμα Πέτρου, eine in die Klasse der Clementinen gehörende Schrift war.

2. Wie konnte es geschehen, daß, wenn es ursprünglich eine von unserem Markus-Evangelium verschiedene Schrift des Markus gab, in der Folge an die Stelle derselben unser jetziges Markusevangelium kam, ohne daß über das Verhältniß, in welches auf diese Weise zwei von einander verschiedene, aber denselben Namen des Markus führende Schriften mit einander kamen, auch nur die geringste geschichtliche Notiz sich erhalten hat? So wie in den angeführten Stellen von der Sache die Rede ist, muß man glauben, es sey immer dieselbe Schrift gemeint. Clemens von Alex. und Eusebius sagen deutlich, daß sie unter der fraglichen Schrift unser jetziges Markus-Evangelium verstehen, Papias nennt die Schrift nicht ausdrücklich Evangelium, aber er setzt offenbar denselben Hergang ihrer Entstehung voraus, welchen Clemens und Eusebius beschreiben. War nun die Schrift des Markus, von welcher Papias redet, nicht unser Markusevangelium, wie läßt sich denken, daß diese ältere Markusschrift auf einmal ganz in Vergessenheit kam, und statt derselben nun unser plötzlich auftauchendes Markusevangelium für die auf die erwähnte Weise entstandene Schrift des Markus galt? Es läßt sich dieß nicht recht begreifen, und doch bleibt auf der andern Seite die Annahme gleich schwierig, daß die auf die angegebene Weise aus den Vorträgen des Petrus entstandene Schrift unser Markusevangelium gewesen sey. Es muß daher gleichwohl bei der Voraussetzung bleiben, daß dem κήρυγμα Πέτρου, das von Anfang an einen etwas zweideutigen Charakter gehabt zu haben scheint, indem es zwar eine erzählende Schrift, aber kein eigentliches Evangelium war, mit der weitern Ausbildung der Evangelienlitteratur unser jetziges Markusevangelium substituirt wurde. Am meisten eignet sich die schon angeführte Stelle des Irenäus, sich eine Vorstellung dieses Uebergangs zu machen: nach dem Tode der beiden Apostel Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου (vgl. 3, 10.: Marcus interpres et sectator Petri), καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκε. Irenäus hat hier schon unser jetziges Markusevangelium vor Augen, er kennt ja schon unsere vier kanonischen Evangelien, und stellt hier die Schrift des Markus unmittelbar mit dem Matthäusevangelium zusammen, und doch bezeichnet er sie nicht als Evangelium, sondern im

Grunde noch als κήρυγμα Πέτρου (τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα). Mit dieser stillschweigenden Identificirung der beiden Schriften hängt sodann auch dieß zusammen, daß die dem Markus zugeschriebene Schrift nicht mehr in so früher Zeit, schon zu Lebzeiten des Apostels Petrus selbst, sondern, wie es in der Stelle des Irenäus heißt, erst nach dem Tode der beiden Apostel verfaßt seyn sollte. Als κήρυγμα Πέτρου mußte die Markusschrift, wie aus dem Zeugniß des Papias zu sehen ist, wenigstens so alt als das Matthäusevangelium seyn, als Evangelium mußte sie dem Matthäus-Evangelium nachstehen, wie wenn man, ungeachtet der vorausgesetzten Identität, den secundären Ursprung des Markusevangeliums sich doch nicht ganz hätte verbergen können. Auf eine andere Spur davon, daß schon den Kirchenlehrern selbst, welche von unserem Markusevangelium reden, das Mißverhältniß zwischen demselben und dem κήρυγμα Πέτρου nicht ganz entging, hat Credner aufmerksam gemacht *). Wäre Markus der Gefährte des Petrus, der Verfasser unsers Evangeliums in seiner gegenwärtigen Gestalt, so müßte es auch in der That befremden, daß dasselbe nicht reicher an Auskunft über Petrus ist. Diese Wahrnehmung hat auch schon früh Anstoß erregt. Ihn zu entfernen macht Eusebius die Bemerkung **): τοσούτων εἰρημένων τῷ Πέτρῳ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὁ Μάρκος μήτε τούτων μνημονεύσας, ὅτι μηθ' ὁ Πέτρος ταῦθ', ὡς εἰκὸς, ἐν ταῖς αὐτοῦ διδασκαλίαις ἐξηγόρευσεν. — Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως πάντα σιωπᾶσθαι ἠξίω.

Bei dieser Beschaffenheit der äußern geschichtlichen Zeugnisse kann man sich nur durch die nähere Betrachtung des Inhalts des Evangeliums selbst eine klare Vorstellung von dem Ursprung desselben bilden, und das auf diesem Wege gewonnene Resultat darf uns in unserer Ansicht selbst in dem Falle nicht irre machen, wenn es mit jenen äußern Zeugnissen sogar in Widerspruch kommt. Würde es sich mit dem Ursprung desselben so verhalten, wie man jenen Zeugnissen zufolge gewöhnlich annimmt, so müßte es nicht nur seiner ganzen Anlage nach eine Schrift ganz anderer Art seyn, sondern es müßte in jedem Falle als ein aus dem Munde des Petrus selbst hervorgegangenes Evangelium, wenn nicht das älteste unserer Evangelien, doch wenigstens ein selbstständiges von den übrigen unabhängiges seyn. Aber eben dieß ist es ja, wovon die genauere Untersuchung seines Inhalts und Charakters das gerade Gegentheil zeigt. Die Hauptaufgabe der Kritik ist es daher auch hier, aus der innern Beschaffenheit

*) Einl. S. 123.
**) Dem. ev. 3. 5.

des Evangeliums ſelbſt darzuthun, wie es allein entſtanden ſeyn kann. Für dieſen Zweck müſſen wir das Evangelium in die Elemente ſeines geſchichtlichen Inhalts zerlegen und es bei jedem Hauptbeſtandtheil darauf anſehen, wie es ſich zu den beiden andern ſynoptiſchen Evangelien verhält.

Das Evangelium hat zwar Kap. 1. in den beiden erſten Verſen einen ſelbſtſtändigen Anfang, aber ſchon das Citat aus Eſ. V. 3. theilt es mit den beiden andern Evangelien auf eine Weiſe, durch welche es ſeine Abhängigkeit von ihnen bemerklich macht (man vergl. nicht blos Matth. 3, 3. Luk. 3, 4., ſondern auch Matth. 11, 10. Luk. 7, 27.), und V. 4—20 ſchließt es ſich genau an Matthäus an. Man vgl. Marc. 1, 6. 5. mit Matth. 3, 4—6., und beſonders Mark. 1, 16. 17. 18. mit Matth. 4, 18. 19. 20. Die Vergleichung zeigt, wie mit Recht bemerkt worden iſt*), daß die kürzere Recenſion nicht ein Entwurf iſt, welchen ein Späterer ausfüllen konnte, ſondern ein Auszug. Wenn zwei Erzählungen einer und derſelben Sache eine kürzere und eine ausführlichere ſich ſo zu einander verhalten, daß die kürzere nicht blos kurz, aber für ſich klar und verſtändlich, ſondern in ihrer Kürze zugleich ſo unverſtändlich iſt, daß ſie nur unter Vorausſetzung und mit Hülfe der ausführlicheren verſtanden werden kann, ſo iſt hieraus mit Sicherheit zu ſchließen, daß nicht die längere aus der kürzern, ſondern die kürzere aus der längern entſtanden iſt. Anders kann man nicht urtheilen, wenn man die ausführliche Rede des Täufers bei Matthäus 3, 7—12. mit den wenigen Worten des Markus 1, 7., und die Verſuchungsgeſchichte, wie ſie Markus gibt, mit den Darſtellungen des Matthäus und Lukas zuſammenhält. Wer kann glauben, daß die urſprüngliche evangeliſche Tradition über die Verſuchung Jeſu durch den Teufel nichts anders enthalten hat, als was Markus 1, 13. ſagt, daß er mit den Thieren zuſammen geweſen ſey, und die Engel ihm gedient haben, zwei Sätze, von welchen der eine für ſich abentheuerlich genug lautet **), der andere nur durch die Vergleichung des Matthäus verſtanden werden kann.

*) Man vgl. hierüber und über das Folgende Saunier, über die Quellen des Evang. des Marcus 1825, eine Schrift, in welcher die Griesbach'ſche Anſicht durchgeführt iſt.

**) Es verdient hier übrigens bemerkt zu werden, was der anonyme Verfaſſer der Schrift über die Evangelien als dogmatiſchen Grund des eigenen Zuſatzes καὶ ἦν μετὰ θηρίων vermuthet (S. 334): „Er wollte vielleicht Jeſum als zweiten Adam (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ 1 Cor. 15, 45—47), als zweiten unmittelbaren Sohn Gottes, wie er ihn gleich am Anfang genannt hat, in ähnlicher Weiſe, wie den erſten Adam, mit Thieren leben,

Kap. 1, 21 — 3, 6. ist parallel mit Luk. 4, 31 — 6, 11., nur der Abschnitt Luk. 5, 1 — 12. macht eine kleine Unterbrechung. Die meisten der hier erzählten Begebenheiten, die Heilung des Dämonischen in der Synagoge, die der Schwiegermutter des Petrus, die Reise Jesu durch Galiläa, seine Rückkehr nach Kapernaum, und die Heilung des Paralytischen, die Berufung des Levi, das Gastmahl bei ihm und die Gespräche mit den Pharisäern, das Ausraufen der Aehren und die Heilung der vertrockneten Hand am Sabbath, finden sich auch bei Matthäus, aber in einem ganz andern Zusammenhang, 8, 14—17. 1—4. 9, 1—17. 12, 1—25. Auffallend ist die Uebereinstimmung mit Lukas hier besonders deßwegen, weil Markus auch die allgemeineren Angaben über die Thätigkeit Jesu und seiner Heilungen und über den Ruf, der sich von ihm verbreitete, mit Lukas an derselben Stelle hat. Man vgl. Mark. 1, 28. mit Luk. 4, 37., Mark. 1, 39. mit Luk. 4, 43., Mark. 1, 45. mit Luk. 5, 16. Markus ist hier zum Theil ausführlicher als Lukas, es kann dieß aber, wie in der Folge gezeigt werden wird, nicht als Beweis der Ursprünglichkeit seiner Darstellung angesehen werden. Daß er aber 1, 25. mit Einem Male von Matthäus auf Lukas absprang, hat wohl seinen Grund darin, daß er, da es nicht in seiner Absicht lag, ausführliche Reden Jesu mitzutheilen, Matth. 5. auf die Bergrede stieß.

Kap. 3, 7 — 35. folgt ein Abschnitt, in welchem Marcus sich etwas freier bewegt, aber doch sein Material aus den beiden andern Evangelisten genommen hat. Es verläßt 3, 7. den Lukas, kurz ehe bei diesem die Bergrede folgt, und geht wieder zu Matthäus zurück auf die Stelle, wo er sich zuletzt an ihn gehalten hat, bei der Heilung der dürren Hand, Matth. 12, 15., und da hier gesagt ist, daß Jesu viel Volk gefolgt sey, so wird dieß zuerst 3, 7—12. amplificirt, statt sodann aber sogleich weiter mit Matthäus zu gehen, wird zuvor in Uebereinstimmung mit Lukas, 6, 12. die Berufung der zwölf Apostel eingeschoben, 13—19. und hierauf zu den Reden bei Matthäus 12, 22 f. über den Bund mit Beelzebub übergegangen, woran er noch mit Ueberspringung von Matth. 12, 33—45. die Erzählung von Jesu Mutter und Brüdern anknüpft.

und von dem Verführer der Schlange in diesem Zustande versucht werden lassen, nur mit dem Unterschied, daß jener erste in der Versuchung gefallen, dieser zweite ohne Sünde geblieben sey. Die Engel Gottes sind ihm als dienende Geister, oder mit ihm umgehende Brüder in dieser Versuchungszeit zur Seite gestellt — ebenfalls paradiesisch.“

erzählt Matth. V. 53—58. die Aufnahme Jesu in seiner Vaterstadt. Dieselbe Erzählung, welche Lukas an einem ganz andern Ort und auf andere Weise hat, rückt Markus hier nach Matthäus nur in gedehnterer Darstellung ein. Kaum aber hat er so auf Matthäus Rücksicht genommen, so wendet er sich schon wieder zu Lukas zurück.

Kap. 6, 7—44. Die Aussendung der Jünger, das Urtheil des Herodes über Jesus, die Rückkehr der Jünger, und die wunderbare Speisung, alles dieß erzählt Lukas in demselben Zusammenhang 9, 1 — 17., nur schiebt Markus aus Veranlassung des Urtheils des Herodes auch die Todesgeschichte des Täufers ein 6, 17 — 29., welche er ausführlicher erzählt, als die beiden andern. Zwar folgt auch bei Matthäus auf die Erzählung von der Aufnahme Jesu in seiner Vaterstadt, Kap. 14, 1 f. das Urtheil des Herodes und die Speisung, aber bei Matthäus fehlt in diesem Zusammenhang die Aussendung der Jünger. Auch sonst schließt sich hier Markus genau, zum Theil wörtlich (man vergl. Mark. 6, 41. und Luk. 9, 26.) an Lukas an, obgleich er auch den Matthäus nicht ganz unbeachtet läßt (vgl. Mark. 6, 32. Matth. 14, 13. Mark. 6, 34. Matth. 14, 14.). Um so mehr aber schenkt er im Folgenden wieder dem Matthäus seine Aufmerksamkeit.

Kap. 6, 44 — 8, 21. ist parallel mit Matth. 14, 22 — 16, 12. Der Abschnitt enthält das Wandeln Jesu auf dem See, das Gespräch mit den Pharisäern über Reines und Unreines, die Reise in die Grenzen von Tyrus und Sidon, die Heilung des phönizischen Mädchens, die Heilung eines Taubstummen, die zweite wunderbare Speisung, das Verlangen der Pharisäer, Zeichen zu sehen, und die Rede Jesu auf dem Schiffe vom Sauerteige der Pharisäer. Die Ordnung ist in beiden Evangelien dieselbe, nur daß von Markus die Heilung eines Taubstummen eingeschaltet ist, die sich bei den andern Evangelien nicht findet. Diese Einschaltung Mark. 7, 32—37. gibt aber nur einen neuen Beweis seiner Abhängigkeit von Matthäus, denn nachdem er genau übereinstimmend mit Matthäus die Heilung des hellenischen Mädchens in den Grenzen von Tyrus und Sidon erzählt hatte, nebst der Rückkehr Jesu nach Galiläa, stieß er bei Matthäus auf die allgemeine Formel 15, 30., daß bei seiner Ankunft das Volk zu Jesu Kranke aller Art gebracht habe, die von ihm geheilt wurden, Lahme, Blinde, Taube, Krüppel. Da er nun noch keine Heilungsgeschichte eines Tauben erwähnt hatte, so wurde er dadurch veranlaßt, hier um so umständlicher eine solche zu erzählen. Die Uebereinstimmung mit Matthäus ist hier sehr auffallend und wörtlich, man vergl. besonders Mark. 8, 1.

Das Markus-Evangelium.

Aus der voranstehenden Untersuchung ergibt sich, daß das johanneische
oangelium die synoptischen Evangelien, und das Lukas-Evangelium das des
atthäus zu seiner Voraussetzung hat. An diesem Verhältniß der spätern
oangelien zu den früheren haben wir das Hauptkriterium zur Beurtheilung
rer Tendenz. Stellen wir unter denselben Gesichtspunkt die beiden noch
rigen Evangelien, so kann wohl kein Zweifel darüber seyn, daß in der Reihe,
welcher wir hier die Evangelien auf einander folgen lassen, nunmehr das
arkus-Evangelium seine bestimmte Stelle einzunehmen hat. Wenn ihm
ch das Lukas-Evangelium vorangeht und von ihm benützt worden ist,
wird dagegen sein Charakter um so mehr dadurch bestimmt, daß es die
iden Evangelien, das des Matthäus, wie das des Lukas, auf gleiche Weise
s seine Quelle voraussetzt. Hat es daher gleichfalls eine bestimmte Tendenz,
kann dieselbe nur aus seiner doppelten Beziehung zu jenen beiden Evangelien
kannt werden.

Das Markus-Evangelium gilt der kirchlichen Tradition zufolge ebenso
s petrinisches Evangelium, wie das des Lukas als paulinisches. Dieser
geblich petrinische Charakter muß ihm jedoch vor allem abgesprochen werden,
nn der richtige Gesichtspunkt, unter welchen wir es zu stellen haben,
cht verrückt werden soll. Bei den verschiedenen Angaben über seinen petrini-
en Ursprung *) ist schon dieß bedenklich, daß sie unter sich nicht ganz zu-

*) Vgl. Eusebius K.G. 2, 15. 6, 14. In der letztern Stelle führt Euse-
bius aus den Hypotypposen des Clemens von Alex. über die τάξις, die
Ordnung oder Zeitfolge der Evangelien, folgende παράδοσις τῶν ἀνέκα-
θεν πρεσβυτέρων an: Zuerst seyen die Evangelien, welche die Genea-
logieen enthalten, geschrieben worden. Mit dem Evangelium des Markus
verhalte es sich so (ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν): Τῶ Πέτρᾳ δη-
μοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον
ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς
ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν, καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων

wieder verlassen und sich nach Bethanien begeben, weßwegen er nun erst, als er am andern Morgen wieder in die Stadt kam, den Tempel reinigte.

Kap. 12. 13. finden sich gegen die Gewohnheit des Markus nur Reden Jesu. Die Parabel vom Weinberg 12, 1—12. ist parallel mit Matth. 21, 33—46. Luk. 20, 9—19. Mark. 12, 1. ist gleichlautend mit Matth. 21, 33., aber 12, 5. bei der Erwähnung des dritten Knechts hält sich Markus an Lukas 20, 12., nur gibt er dann noch die jenes Specielle ersetzende allgemeine Formel des Matthäus: πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους. Die Matth. 22, 1—14. folgende Parabel vom hochzeitlichen Mahle hat Markus nicht, sondern er fährt gleich, wie Lukas, mit den Reden Jesu fort, die auch Matthäus gleich auf die Parabel folgen läßt, der Frage der Herodianer und Pharisäer über den Zoll, Mark. 12, 17. Matth. 22, 15—22. Luk. 20, 20—26., der Frage der Sadducäer über die Ehe, Mark. 12, 18—27. Matth. 22, 23—33. Luk. 20, 27—30., der Frage der Schriftgelehrten über das höchste Gebot, Mark. 12, 28—34. Matth. 22, 34—40. und der Frage über den Sohn Davids, Mark. 12, 35—57. Matth. 22, 41—44. Markus hält sich auch hier bald an Matthäus, bald an Lukas, an Matthäus Mark. 12, 1. und 13, 1. an Lukas 20, 46. 47. wörtlich Mark. 12, 38—40. Mit Lukas 21, 1—4. theilt er 12, 41—44. die Erzählung vom Scherflein der Wittwe. In der eschatologischen Rede Kap. 13. geht er gleichfalls mit Lukas 21, 5—36., vervollständigt sie aber in den äußern Angaben aus Matthäus. Vgl. Mark. 13, 3. und Matth. 24, 3. Mark. 13, 6—8. und Matth. 24, 5—7. Mark. 13, 20—23. und Matth. 24, 22—24.

Kap. 14, 1—11. ist parallel mit Matth. 26, 1—13. Auch im Folgenden 14, 12 — 15, 1. ist die Ordnung zwischen Matthäus und Markus dieselbe, es folgen die Zurüstungen zum Passahmahl 14, 12—16., das Mahl selbst 17., die Bezeichnung des Judas 18—21., die Austheilung des Brods und Weins 22—25., der Gang auf den Oelberg 26—28., die Vorherverkündigung der Verläugnung Petri 29—31., das Gebet im Garten Gethsemane 32—42., die Gefangennehmung Jesu 43—52., das Verhör vor dem Hohepriester 53—65., die Verläugnung des Petrus 66—72., die Uebergabe Jesu an Pilatus 15, 1. Man vgl. Matth. 26, 17—27, 2. Erst hier wird die gemeinschaftliche Ordnung unterbrochen, indem Markus nichts von der Reue und dem Tode des Judas (Matth. 27, 3—10.) erwähnt. Bis dahin ist keine Differenz weder in der Stellung, noch in der Auswahl der Begebenheiten, außer daß Mark. 14, 51. die Flucht eines Jüngers erzählt, wel-

cher sein Gewand im Stich ließ, was Matthäus nicht hat. Da Lukas hier mehrfach abweicht, indem er die Bezeichnung des Judas nicht vor, sondern nach dem Abendmahl setzt 22, 21., auf das Passahmahl den Streit der Jünger folgen läßt, die Scene in Gethsemane u. s. w., so ist um so bemerkenswerther, wie genau sich Markus an Matthäus anschließt, doch stimmt er auch hier wieder dazwischen hinein, sogar wörtlich, mit Lukas überein, man vgl. Mark. 14, 14—16. und Luk. 22, 11—13. Dieselbe wörtliche Uebereinstimmung aber dann wieder zwischen Mark. 14, 26. 28. und Matth. 26, 30—32.

Kap. 15, 2—47. geht die Parallele mit Matthäus weiter fort. Jesus wird vor Pilatus geführt 15, 2—5. Die Sendung zu Herodes bei Lukas 23, 6—13. lassen beide unerwähnt; Pilatus will Jesum frei lassen, doch vergeblich 6—15. Den Traum der Gattin des Pilatus und sein Händewaschen Matth. 27, 19—24. erzählt Markus nicht; dann folgen die Beschimpfungen der Kriegsknechte 16—20., und der Weg nach Golgatha 21—23., was Lukas 23, 27—31. auf demselben geschehen läßt, fehlt bei Markus, wie bei Matthäus. Die Kreuzigung erzählt Mark. 24—37. im Ganzen wie Matthäus. Die Verspottungen der Umstehenden führen beide gleichlautend an, während Lukas 23, 35. nur im Allgemeinen etwas bemerkt; von den sieben Worten am Kreuze führt Markus dasselbe an wie Matthäus: Mein Gott, warum u. s. w. Mark. 15, 24. Matth. 27, 46., und zuletzt läßt er, wie Matthäus, Jesum mit einem Schrei verscheiden. In Betreff der mitgekreuzigten Schächer erwähnt Mark. 15, 32. gleichfalls wie Matth. 27, 44. nur Schmähungen. Endlich werden die Frauen, welche in der Ferne standen, und bei der Bestattung zugegen waren, von beiden gleich namentlich aufgeführt Mark. 15, 40. 41. 47. Matth. 27, 55—56. 61., nur daß Markus den Namen der Mutter der Söhne des Zebedäus Salome angibt, und statt einer andern Maria die Maria des Joses nennt. Sosehr aber Markus sich nur an Matthäus hält, und zum Theil wörtlich, wie Mark. 15, 29—31., vgl. mit Matth. 27, 39—42., mit ihm übereinstimmt, so kann er es doch nicht lassen, wenigstens augenblicklich auch wieder zu Lukas hinüberzusehen. Matth. 27, 57. gibt die Tageszeit der Bestattung Jesu an: *ὀψίας δὲ γενομένης*, und Lukas 23, 54. den Tag selbst: *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ*, beides verbindet Markus 15, 42.: *καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή*.

Kap. 16, 1—20. benützt Markus wieder bald den einen, bald den andern. Dem Matthäus folgt er in der Auferstehungsgeschichte bis V. 9., hierauf verläßt er ihn und nimmt den Faden des Lukas auf. Die kurzen Angaben,

daß Jesus sich den Jüngern, die nach Emmaus gingen, gezeigt Mark. 16, 12. Luk. 24, 13—32., daß diese es den Uebrigen erzählt, ohne Glauben zu finden V. 13. Luk. 24, 33—35., daß Jesus selbst plözlich mitten unter ihnen erschienen sey V. 14. Luk. 24, 36—49., sehen deutlich Auszügen aus dem ausführlicheren Berichte des Lukas gleich. Sehr viele Kritiker und Interpreten halten den Schluß des Evangeliums V. 9—20 aus äußern und innern Gründen für unächt *).

Da auf diese Weise beinahe das ganze Markusevangelium mit Ausnahme weniger Stellen in den beiden andern Evangelien enthalten ist, so kann an dem sekundären Ursprung desselben nicht gezweifelt werden. Man erwäge nur das ganze Verfahren des Evangelisten, wie er bald an das eine, bald an das andere der beiden Evangelien sich hält, immer wieder, nicht selten mit einer raschen Wendung, von dem einen auf das andere übergeht, und so auch zwei mehr oder minder von einander differirende Erzählungen mit einander verbindet, im Ganzen aber die reichhaltigere und ausführlichere Darstellung seiner Vorgänger zu einer kürzern zusammenzieht. Nur aus dieser epitomirenden Kürze läßt sich die Unvollständigkeit und Unklarheit unseres Evangelisten in manchen Stellen erklären. Es ist dieß, wie schon bemerkt worden ist, 1, 13. der Fall. Ein anderes Beispiel dieser Art ist 9, 5. 6. Hier sagt Markus in der Geschichte der Verklärung, Petrus habe nicht gewußt, was er rede, ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι. So heißt es auch bei Matthäus 17, 6. ἐφοβήθησαν σφόδρα, aber bei Matthäus hat diese Furcht ihren Grund in der von ihm unmittelbar vorher beschriebenen Erscheinung, von welcher Markus vorher wenigstens nichts sagt. Ebenso verhält es sich Marc. 9, 33., vergl. mit Matth. 18, 1 f. Bei Matthäus wird dem Ehrgeiz und der Rangsucht der Jünger der kindliche Charakter wegen seiner Demuth und Anspruchlosigkeit entgegengehalten. Markus stellt die Sache so dar, daß Jesus statt einer Ermahnung zur Demuth eine Ermahnung zur Kinderliebe gibt. Indem er zwar im Ganzen dieselbe Erzählung gibt, wie Matthäus, aber gerade die Verse bei Matthäus 18, 3. 4., welche das Hauptmoment der Sache enthalten, ausläßt, wird seine Darstellung unklar, und man kann sie nur verstehen, wenn man die vollständigere des Matthäus zu Hülfe nimmt **). Ein gleicher Mangel an dem richtigen Verständniß der Vorgänger findet in dem mit Matth. 13, 1. f. und Luc. 8. 9. parallelen Abschnitt statt, in welchem von der Deutung der Parabel vom

*) Vgl. besonders Credner Einl. I. S. 106 f.

**) Schwegler, Nachapostol. Zeitalter I. S. 463 f.

Sämann, und im Zusammenhang damit von dem Zweck des paraboliſchen Vortrags die Rede iſt. Ich habe früher zu zeigen geſucht, wie ſich die beiden Darſtellungen der Parabel bei Matthäus und Lukas zu einander verhalten *). Die des Markus verräth eine gewiſſe Haltungsloſigkeit, die ſich nur daraus erklären läßt, daß ihm die Sache ſelbſt nicht recht klar war. Schon das ſcheint nicht recht zu paſſen, daß 4, 10. geſagt wird, Jeſus ſey allein geweſen, wenn doch nicht blos die Zwölf, ſondern auch noch Andere bei ihm waren. Die beiden andern Evangeliſten laſſen einfach die μαθηταὶ bei ihm ſeyn, da aber hier von den μαθηταὶ nicht blos die ἐκεῖνοι des Matthäus, ſondern die λοιποὶ des Lukas, oder die ἔξω des Markus, unterſchieden werden, ſcheint es Markus für zweckmäßig erachtet zu haben, zu bemerken, daß zu dem Kreiſe derer, welchen dieſe tiefere Erkenntniß verliehen iſt, nicht blos die eigentlichen Apoſtel gehört haben. Es iſt nun hier von einem Vorzug die Rede, welcher den Jüngern zum Lobe gereicht. Wozu aber der Tadel V. 13., welchen nur Markus in die Parabel einmiſcht? Es geſchieht dieß blos deßwegen, weil Markus nicht recht verſteht, was nach dem Sinne der beiden andern Evangeliſten Gegenſtand der lobenden Rede Jeſu iſt. Indem er meint, die Jünger werden 4, 11. deßwegen gelobt, daß ſie den Andern verborgenen Sinn der Parabeln verſtehen, und doch damit nicht vereinigen kann, daß ihnen Jeſus V. 14. f. den Sinn der Parabel erſt erklärt, läßt er Jeſum die Erklärung mit dem tadelnden Worte einleiten V. 13.: wenn ihr nicht einmal wiſſet, was dieſe Parabel bedeutet, wie werdet ihr die ſämmtlichen Parabeln verſtehen? In den auf die Erklärung der Parabel V. 21. folgenden Worten hält ſich Markus an Lukas, aber wie wenig paſſen die aus Lukas genommenen Worte in den Zuſammenhang des Markus? Er ſcheint ſie nur in dem allgemeinen Sinne der Sentenzen der Bergrede genommen zu haben, und nur dadurch veranlaßt worden zu ſeyn, das hier höchſt unklar ſtehende Sprüchwort V. 24. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν, hinzuzuſetzen.

Aber nicht blos durch die Kürze, Unvollſtändigkeit und Unklarheit der Darſtellung gibt das Markusevangelium ſeinen ſekundären, eine reichere Quelle vorausſetzenden Urſprung zu erkennen. Man darf überhaupt den Verfaſſer deſſelben nicht als einen bloßen Epitomator betrachten; auch da, wo er gar nichts Anderes gibt, als was er entweder bei Matthäus oder Lukas vorgefunden hat, weiß er ſich doch mit einer gewiſſen Freiheit zu bewegen, er ſchreibt ſelten geradezu ab, ſucht wenigſtens den Ausdruck abzuändern, und ſo viel

*) Vgl. oben S. 464. f.

möglich auch etwas Eigenes zu geben. Man sieht, es ist ihm bei aller Abhängigkeit, deren er sich selbst bewußt ist, doch auch wieder darum zu thun, eine eigenthümliche Stellung zu behaupten. Ja er ist so wenig blos epitomirender Schriftsteller, daß er in vielen Stellen ausführlicher, umständlicher, detaillirter, anschaulicher erzählt, als die beiden andern Evangelisten, aber gerade in solchen Stellen, in welchen er gleichsam mehr thut, als seine Mittel und Kräfte erlauben, trägt seine Schrift nur um so unverkennbarer die Züge einer sekundären Darstellung an sich. Man sieht deutlich, was er Eigenes gibt, hat keinen reellen historischen Gehalt, es setzt keine eigene selbstständige Quelle voraus, sondern es besteht nur aus gewissen formellen Eigenthümlichkeiten, bei welchen man in den meisten Fällen leicht nachweisen kann, wie er dazu gekommen ist, oder aus Zusätzen, Erweiterungen, Motivirungen, welche so historisch sie zu lauten scheinen, doch gleichfalls nur auf die Rechnung des ihm überhaupt eigenthümlichen Pragmatismus zu bringen sind. Dieser Pragmatismus beginnt mit ganz unverdächtig lautenden Modifikationen der Darstellung der andern Evangelisten, und geht von Stufe zu Stufe sich höher hebend bis zu selbstständigen Erzählungen fort. Es scheint zunächst nur eine schriftstellerische Manier des Evangelisten zu seyn, wenn er rhetorische Ausdrücke und Wendungen, ausmalende, das Gefühl ansprechende, auf den Effekt berechnete Züge liebt. Nur als rhetorische Ausschmückung kann es genommen werden, wenn er öfters Personen redend einführt, und sie sagen läßt, was die andern Evangelisten als bloßes Faktum melden, so die Anrede an den stürmischen See 4, 39., an den Teufel im Besessenen, 5, 8., an die Tochter des Jairus 5, 41. Eben dahin gehört, wenn er die Erinnerung an die früheren Speisewunder, welche Matthäus 16, 9. f. durch eine bloße Frage Jesu gibt, in Frage und Antwort einkleidet, 8, 17—20., oder wenn er bei der Erzählung des Rangstreits, statt, daß die Jünger bei Matthäus 18, 1. f. sich unmittelbar mit ihrer Frage an Jesus wenden, bei Lukas 9, 46. Jesus nur ihre Gedanken bemerkt, die Jünger zuvor auf dem Wege darüber mit einander sich unterreden, und Jesum davon im Hause Veranlassung zu einer Frage an ihn nehmen läßt. Daher liebt er es überhaupt, eine Handlung in ihre verschiedenen Momente auseinander zu legen, sie so viel möglich zu specialisiren und zu dramatisiren, und schließt sich aus diesem Grunde besonders an denjenigen der beiden andern Evangelisten an, der ihm in derselben Richtung schon vorangegangen ist. Man vergleiche in dieser Beziehung die Erzählung von der blutflüssigen Frau bei Matthäus 9, 20. f. und Lukas 8, 43. f. mit Mark. 5,

25. f., die von dem Mondsüchtigen bei Matth. 17, 14. und Lukas 9, 37. f. mit Markus 9, 14. f., wo namentlich die Verse 21 — 27. nur dem Markus angehören. Ganz besonders sind es eine gewisse subjektive Beziehung, oder ein theilnehmendes Mitgefühl ausdrückende, überhaupt die Empfindung ansprechende Züge, welche er sehr gern in seine Darstellung aufnimmt. So hebt er in der so eben erwähnten Erzählung besonders hervor, daß die Frau in ihrem Leibe es empfunden habe, sie sey von ihrer Plage geheilt, 5, 29. und 9, 36. 10, 16. bemerkt er wiederholt, Jesus habe ἐναγκαλισάμενος die Kinder zu sich genommen und 1, 41. (vergl. Matth. 8, 1. f. Luc. 5, 12. f.), er habe σπλαγχνισθείς den Aussätzigen geheilt. Ebenso scheint er 1, 20. nur aus Mitgefühl mit dem von seinen Söhnen verlassenen Vater bemerkt zu haben, er habe in seinem Schiffe seine Miethlinge bei sich gehabt. Besonders charakteristisch ist auch in dieser Hinsicht die Erzählung von dem reichen Jüngling 10, 17. f. Hier schiebt Markus alles Mögliche ein, um nicht nur seine Darstellung lebendig und anschaulich zu machen, sondern ihr auch durch Einflechtung subjektiver Beziehungen noch ein besonderes ästhetisches Interesse zu geben. Schon 10, 14. heißt es von Jesus, da er sah, daß die Jünger die Kinder von ihm entfernten, ἠγανάκτησε, dann aber wird der Jüngling V. 17. προσδραμὼν καὶ γονυπετήσας eingeführt, und als er Jesum versichert hatte, alles gethan zu haben, was er von ihm forderte, heißt es V. 21.: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν. In der Antwort Jesu heißt es nicht blos ἀκολούθει μοι, sondern auch noch ἆρας τὸν σταυρόν. Hierauf geht der Jüngling traurig hinweg, συγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ, und Jesus περιβλεψάμενος wendet sich an die Jünger, welche über seiner Rede περισσῶς in Erstaunen gerathen, und bald darauf, als Jesus mit seinen Jüngern nach Jerusalem ging, heißt es von den letztern 10, 32. καὶ ἐθαμβοῦντο καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο. In die Klasse der blos ausmalenden Züge gehört es, wenn Markus 9, 3. in der Geschichte der Verklärung vom Gewande Jesu sagt, es sey glänzend weiß wie Schnee gewesen, wie kein Walker auf der Erde weiß machen könne, und in der Geschichte der Speisung 6, 39. die Ordnung angibt, in welcher sie sich auf dem grünen Grase niederließen u. s. w.

Alle diese und ähnliche Züge können zur schriftstellerischen Manier und individuellen Eigenthümlichkeit des Evangelisten gerechnet werden, aber es ist schon an ihnen zu sehen, wie das Formelle der Darstellung auch in das Materielle der geschichtlichen Erzählung eingreift. So sehr sie historisch lauten, so wenig können sie doch für ächt historisch gehalten werden. Auf dieselbe

Weiſe verhält es ſich mit ſo manchen andern Zügen, welche mit der geſchichtlichen Erzählung noch enger zuſammenzuhängen ſcheinen. Wie es Markus ſchon mit ſeinem ſo oft hinzugeſetzten εὐθέως und dem ihm ebenſo geläufigen καὶ πάλιν ſehr willkürlich zu nehmen ſcheint, ſo ſieht es einer nicht minder willkürlichen Motivirung gleich, wenn er z. B. Jeſum bald da bald dort in ein Haus hineingehen oder aus einem Hauſe hinausgehen läßt, man vgl. 2, 1. 3, 20. 7, 17. 24. 9, 28. 33., wenn er Umſtände hinzufügt, wie 2, 2. es haben ſich ſo Viele verſammelt, daß der Platz an der Thüre ſie nicht faſſen konnte, oder 3, 20. die ſich verſammelnde Volksmenge habe Jeſum und ſeine Begleiter nicht einmal eſſen laſſen u. ſ. w. So manche Züge dieſer Art ſind nur aus einer verwandten Stelle genommen (wie es z. B. nur aus Matth. 7, 29. entlehnt iſt, wenn er 1, 22. von Jeſus ſagt: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς, ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς), oder nur aus einer ſehr nahe liegenden Combination und Reflexion gefloſſen, und je näher eine ſolche liegt, deſto weniger iſt ihnen irgend ein hiſtoriſcher Werth zuzuſchreiben. So erwähnt er 1, 29., daß Jeſus mit Jakobus und Johannes in das Haus des Simon und Andreas gegangen ſey, weil Jeſus ſonſt am meiſten von den Söhnen des Zebedäus begleitet war, und das Haus des Petrus bezeichnet er auch als das des Andreas, weil vorauszuſetzen war, daß beide als Brüder zuſammenwohnten; die Bemerkung, daß der Gichtbrüchige von vier getragen worden ſey, 2, 3., ergab ſich von ſelbſt, wenn man an die vier Enden eines Bettes dachte; für die ὄχλοι des Lukas 4, 42. den Simon und ſeine Begleiter zu ſetzen, 1, 36., ſchien ihm in der Erzählung zu liegen; die Zeitangabe, daß David ἐπὶ Ἀβιάθαρ, τοῦ ἀρχιερέως, die Schaubrode gegeſſen habe, nahm er aus der jüdiſchen Geſchichte, 2, 26., die nähere Beſtimmung, daß Jeſus im hintern Theile des Schiffs auf einem Kiſſen geſchlafen habe, 4, 38., war etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes, weil dieß der gewöhnliche Ort zum Ruhen war; den Johannisjüngern, welche Jeſum über das Faſten befragten, geſellt er die Phariſäer bei, weil dieſe ſelten fehlten, wo es darauf ankam, verfängliche Fragen an Jeſum zu ſtellen, 2, 18. f., auf einer gleichen Vermuthung beruht die nur ihm eigene Erwähnung des Herodes und der Herodianer neben den Phariſäern 3, 6. 8, 15. In der Geſchichte der beiden Speiſewunder unterläßt er nicht 6, 41. und 8, 7. beidemal neben den Broden auch die Fiſche zu erwähnen, und in der Geſchichte der Tempelreinigung hebt er noch beſonders hervor, Jeſus habe nicht geſtattet, daß man ein Gefäß durch den Tempel getragen habe, 11, 16. Das Erſtere iſt von den beiden andern Evange-

listen blos deßwegen übergangen, weil es sich von selbst verstand, und das Letztere ist gleichfalls nur eine aus der Haupthandlung gezogene Folgerung. Einen Schriftsteller, welchem es so oft absichtlich darum zu thun ist, seine geschichtliche Erzählung durch genauere, aber dabei doch so nahe liegende Bestimmungen dieser Art zu vervollständigen und anschaulicher und detaillirter zu machen, darf man wohl fragen, woher er in Betreff der Namen und Zahlen seine speciellen Angaben hat, wenn er 8, 10. statt der ὅρια μαγδαλὰ bei Matthäus 15, 39. Dalmanutha, einen Flecken im Gebiet von Magdala nennt, 7, 26. die γυνὴ χαναναία des Matthäus 15, 22. als eine γυνὴ ἑλληνὶς, συροφοινισσα τῷ γένει bezeichnet, 10, 46. den Levi, oder Matthäus, Matth. 9, 9. einen Sohn des Alphäus nennt, 2, 14. dem Blinden zu Jericho den Namen Bartimäus gibt, 15, 21. den Simon von Cyrene zum Vater des Alexander und Rufus macht, oder, wenn er wissen will, 4, 13. die in dem See umgekommenen Schweine seyen zweitausend gewesen, 6, 37. für die Volksmenge würde kaum Brod für zweihundert Denare gereicht haben, u. s. w. Was ist natürlicher als die Annahme, daß sich auch hierin nur die Eigenthümlichkeit eines Schriftstellers ausdrückt, welcher es überall auf Veranschaulichung und Detaillirung, auf einen besonders frappanten Zug, irgend eine Pointe der Erzählung abgesehen hat, und dadurch hauptsächlich seine Vorgänger zu übertreffen sucht. So gefällt es ihm nicht, 8, 14. mit Matthäus 16, 5. zu sagen, die Jünger haben vergessen, Brod mitzunehmen, er läßt sie lieber gerade nur ein einziges Brod bei sich haben, 1, 45. wo Lukas in der Parallelstelle blos sagt, die Sage von ihm habe sich immer mehr verbreitet, muß es der Geheilte selbst seyn, der ungeachtet des ihm eingeschärften Verbots alles ausbreitet, und selbst in der Geschichte der Gefangennehmung Jesu schien ihm nicht nur der Scene von der Flucht der Jünger 14, 50. ohne den nakt fliehenden Jüngling der pikanteste Zug zu fehlen, sondern selbst das einmalige Krähen des Hahns für die dreimalige Verläugnung des Petrus nicht schlagend genug zu seyn.

Noch verdienen hier einige Stellen zusammengestellt zu werden, die besonders geeignet sind, uns in das Innere der Composition unsers Evangeliums hineinblicken zu lassen, und aus welchen deutlich zu sehen ist, auf welchem rationellen Wege der Verfasser desselben zu so manchen Erweiterungen des Inhalts der evangelischen Geschichte gekommen ist.

Die Geschichte der Ausraufung der Aehren am Sabbath schließt bei den drei Synoptikern Matth. 12, 8. Luc. 6, 5. Marc. 2, 28. mit der Behaup-

tung, daß des Menschen Sohn Herr auch des Sabbaths sey, Markus aber motivirt sie durch den rationellen Satz, welchen er ihr unmittelbar voranstellt: der Sabbath sey um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbaths willen. Sollen wir nun wirklich glauben, nur Markus habe den Ausspruch Jesu mit diesem Zusatz in seiner authentischen Vollständigkeit überliefert? Dieß läßt sich deßwegen nicht annehmen, weil dieser Zusatz nichts anders ist, als eine rationelle Explikation des den drei Synoptikern gemeinschaftlichen Ausspruchs Jesu. Hat sich Jesus ausdrücklich als des Menschen Sohn Herrn des Sabbaths genannt, so ist in dieser Bezeichnung Jesu, als des Messias, der Begriff des Menschen über den Sabbath gestellt, und beide Sabbath und Mensch können daher in keinem andern Verhältniß zu einander gedacht werden, als in dem des Mittels und Zwecks. Es ist somit in jenem Satze nur ausgesprochen, was an sich schon logisch in dem Begriffe des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in diesem Zusammenhang enthalten ist. Rationelle Explikationen und Motivirungen dieser Art liegen sosehr in der Natur der Sache, daß jeder neue Bearbeiter eines schon gegebenen geschichtlichen Stoffs sich dazu mehr oder minder versucht sehen wird, und Markus hat hier im Grunde nur den schon von Lukas eingeschlagenen Weg weiter verfolgt. Vergleichen wir die bei den drei Synoptikern unmittelbar darauf folgende Erzählung von einer andern am Sabbath geschehenen Handlung Jesu, so kann es nur in demselben rationellen Interesse geschehen seyn, daß Markus sich weit näher an Lukas als an Matthäus anschließt. Wenn Lukas 6, 9. die Frage über das Erlaubte einer solchen Handlung unter den Gesichtspunkt des Gegensatzes des ἀγαθοποιῆσαι und κακοποιῆσαι, und des σῶσαι und ἀποκτεῖναι stellt, so ist dadurch das rationelle Moment der Sache weit stärker hervorgehoben, als durch den einfachen Satz des Matthäus 12, 12.: ἔξεστι τοῖς σάββασι καλῶς ποιεῖν.

Dem Ausspruch Jesu: „wer nicht wider uns ist, ist für uns“, welchen Markus 9, 39. nebst der Veranlassung desselben aus Luc. 9, 50. aufnimmt, schickt Markus das weitere Wort Jesu voran: „Hindert den nicht, der in meinem Namen Dämonen austreibt, denn es gibt keinen, welcher Macht in meinem Namen ausüben, und so bald Böses von mir sagen kann“. Es soll dadurch jener Ausspruch rationell begründet werden, indem es als eine in der Natur der Sache liegende Unmöglichkeit, als etwas, was vernünftiger Weise nicht zusammen gedacht werden kann, dargestellt wird, daß beides zugleich geschieht, das ποιεῖν δύναμιν im Namen Jesu, und das κακολογεῖν ταχύ (d. h. ein solches κακολογεῖν, das in einem und demselben Moment mit je-

nem ποιεῖν δύναμιν ſtattfindet). Ein anderes Beiſpiel derſelben Eigenthümlichkeit des Markus, allgemeine rationelle Sätze zur Motivirung des geſchichtlich Gegebenen voranzuſtellen, begegnet uns 7, 15. f. Während bei Matthäus 15, 11. nur in dieſem beſtimmten Sinne geſagt wird: Nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menſchen, ſondern was aus dem Munde ausgeht, das verunreinigt den Menſchen, und auch nachher in demſelben Sinn von einem χωρεῖν εἰς τὴν κοιλίαν und einem ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς καρδίας die Rede iſt, ſtellt dagegen Markus 7, 15. ſogleich den allgemeinen Satz voran, es kann nichts, was von auſſen in den Menſchen eingeht, ihn verunreinigen, ſondern nur das verunreinigt den Menſchen, was von ihm ausgeht. Was alſo Matthäus ſpeciell von einem εἰσπορεύεσθαι εἰς τὸ στόμα und einem ἐκπορεύεσθαι ἐκ τοῦ στόματος ſagt, hat Markus überhaupt zu einem ἔξωθεν ἐκπορεύεσθαι εἰς τὸν ἄνθρωπον und einem ἐκπορεύεσθαι ἀπ' αὐτοῦ gemacht, offenbar um den nur in Beziehung auf das στόμα allgemein lautenden Ausſpruch Jeſu zu der Bedeutung einer ganz allgemein geltenden Wahrheit zu erheben.

Schon an dieſem letztern Beiſpiel läßt ſich jedoch zugleich wahrnehmen, wie Markus in ſeinem Streben, aus einer ſpeciellen Veranlaſſung und in einem ſpeciellen Sinne gegebene Ausſprüche rationell zu verallgemeinern, auch leicht geneigt iſt, zu weit zu gehen und ihnen einen ſo allgemeinen Sinn unterzulegen, in welchem ſie kaum noch für wahr gehalten werden können, woraus nur um ſo mehr zu ſchließen iſt, daß ſie keine geſchichtliche Ueberlieferung ſeyn können. So wahr es iſt, daß das, was durch den Mund in den Menſchen eingeht, ihn nicht moraliſch verunreinigt, ſo nahe liegt dagegen, ſobald dieſer Satz verallgemeinert wird, die Frage, ob denn alles, was in den Menſchen eingeht, nur durch den Mund eingeht, ob es nicht ebenſo gut ein geiſtiges Eingehen als ein leibliches gibt, und ob nicht auch an das erſtere in einem Zuſammenhang, in welchem von moraliſcher Verunreinigung die Rede iſt, mit Recht gedacht werden muß. Kann nun Jeſus nicht wohl ſo ſchlechthin geſagt haben, daß nichts, was in den Menſchen eingeht, ihn verunreinigt (weil dieß ebenſo wenig wahr iſt, als die gleiche Verallgemeinerung des entgegengeſetzten Satzes wahr wäre, daß alles, was aus dem Menſchen ausgeht, ihn unrein macht), ſo iſt dieſe Form des Ausſpruchs Jeſu nur aus dem Streben des Evangeliſten zu erklären, ſeiner geſchichtlichen Darſtellung durch eine ſolche Motivirung ein eigenthümliches Intereſſe zu geben. Dieſes Streben hat ihn aber bisweilen nicht blos zu einer über die Wahrheit hinausgehenden Verall-

gemeinerung, sondern sogar auch zur Hinzufügung scheinbar rationeller Momente verleitet, durch welche das richtige Verständniß dessen, was dadurch geschichtlich begreiflicher werden soll, vielmehr erschwert oder geradezu unmöglich gemacht wird. Ein Beispiel dieser Art scheint mir schon die Modifikation zu seyn, mit welcher Markus das Zeugniß der bei dem Verhör Jesu vor dem Hohepriester gegen ihn auftretenden falschen Zeugen anführt, daß sie den Ausspruch von ihm gehört haben wollten: *ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον, τὸν ἀχειροποίητον, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω*, 14, 58. Vergleicht man den Matthäus, 26, 61. so muß man wohl glauben, daß durch diesen angeblichen Ausspruch Jesu nicht sowohl eine irreligiöse, als vielmehr eine prahlerische Behauptung der vermessensten frivolsten Art in den Mund gelegt werden soll. Als ein *δύναμαι*, als einen Beweis der Macht, führt ja Matthäus das *καταλύειν* und *οἰκοδομεῖν* an. Indem nun Markus das *δύναμαι καταλ.* u. s. w. in die Futura *καταλύσω* und *οἰκοδομήσω* umgesetzt, beiden dadurch eine bestimmte Beziehung auf den Tod und die Auferstehung Jesu gegeben, und den angeblichen Ausspruch durch den Gegensatz des *ναὸς χειροποίητος* und *ἀχειροποίητος* so modificirt hat, daß er nichts mehr enthält, was vom christlichen wie vom jüdischen Standpunkt aus gleich widersinnig und phantastisch erscheinen muß, begreift man so zwar wohl, wie Jesus einen solchen Ausspruch gethan hat, um so weniger aber, wie er von jenen falschen Zeugen zum Gegenstand ihres *ψευδομαρτυρεῖν* gemacht werden konnte und der Evangelist, welchem es sonst so sehr darum zu thun ist, alles so anschaulich und wohl motivirt als möglich vor Augen zu stellen, hat hier offenbar seinem eigenen Zwecke entgegengehandelt. Das auffallendste Beispiel dieser Art aber ist, wie Markus in der kurzen Erzählung von der Verwünschung des Feigenbaums zuerst bemerkt, der Feigenbaum habe nur Blätter gehabt, und sodann zur Erklärung dieses Umstands, daß man bei ihm nur Blätter, keine Früchte fand, was eben die Ursache seiner Verwünschung war, hinzusetzt, es sey noch nicht die rechte Zeit für Feigen gewesen. Wie konnte Markus diesen nur ihm eigenen Zusatz machen? Dadurch ist zwar erklärt, wie der Baum zu einer Zeit, in welcher es noch keine Feigen gab, sehr natürlich keine Früchte hatte, aber nur um so weniger läßt sich die Handlung Jesu, moralisch betrachtet, erklären. Wie unpassend ist endlich, um nur dieß noch anzuführen, nach der freundlichen Unterredung zwischen Christus und einem Schriftgelehrten, 12, 34. der aus Matth. 22, 46. oder Luc. 20, 40. entlehnte Schlußsatz: *καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*, ange-

bracht? Wie läßt ſich denken, daß ſolche mit dem ganzen Charakter einer Erzählung unverträglichen Züge auf einem urſprünglichen hiſtoriſchen Grunde beruhen?

Es iſt daher keineswegs blos der epitomirende Charakter des Markus-Evangeliums, welcher uns in dem Verfaſſer deſſelben keinen ſelbſtſtändigen Schriftſteller erkennen läßt, auch das, was er Eigenes hat, und von den ſonſt von ihm benützten Evangelien Verſchiedenes, ſtellt uns ihn nicht anders dar. In dieſem Urtheile über den ſekundären Urſprung des Markus-Evangeliums wird man ſich auch dadurch nicht irre machen laſſen können, daß es neben ſo vielen blos eingeſtreuten Zügen auch einige für ſich beſtehende Erzählungen enthält. Es ſind außer dem hier nicht in Betracht kommenden Eingang folgende Stücke: 1. Die beiden Parabeln von einem fruchttragenden Acker 4, 26 — 29., und von einem verreiſenden Hausherrn 13, 33 — 36. 2. Die zwei Heilungswunder, die Heilung eines Taubſtummen 7, 31 — 37. und die Heilung eines Blinden bei Bethſaida, 8, 22—26. 3. Einige hiſtoriſche Anekdota, der von den Verwandten Jeſu gemachte Verſuch, ihn als einen Beſeſſenen feſtzunehmen, 3, 20 f.; der bei der Gefangennehmung Jeſu entfliehende Jüngling 14, 51. 52.; die Erkundigung des Pilatus, ob der gekreuzigte Jeſus ſchon längſt verſchieden ſey, 15, 44. 45.

Daß Markus zwei ſo kleine Parabeln wie 4, 26 f. und 13, 33. als Nachleſe zu den ſchon geſammelten noch zu geben wußte, kann nicht ſehr hoch angeſchlagen werden; die zweite kann nicht einmal eine Parabel genannt werden, ſie iſt eine bloße Vergleichung, und enthält noch überdieß eine Reminiscenz aus Lukas, 12, 38—40. Bemerkenswerther ſind die beiden nur von Markus erzählten Heilungswunder. Daß neben ſo vielen Wundern dieſer Art auch noch dieſe zwei in der Tradition ſich vorfanden, kann gleichfalls nicht befremden, betrachtet man ſie aber näher, ſo haben ſie einen ſo gleichartigen ſpecifiſchen Typus, daß man geneigt werden muß, auch ſie nur auf die Rechnung der ampliſicirenden Darſtellungsweiſe des Schriftſtellers zu bringen. Es iſt ſchon bemerkt worden, in welchem Zuſammenhang und in welcher Abhängigkeit von Matthäus Markus die Heilung des Taubſtummen 7, 31. erzählt. Was iſt dieſe Heilungsgeſchichte anders, als die Specialiſirung eines der vielen von Matthäus nur im Allgemeinen erwähnten Fälle? Nach ſeiner Gewohnheit hebt er auch hier concrete Züge hervor, und legt die Handlung, um ſie recht anſchaulich zu machen, in ihre einzelnen Momente auseinander. Auch hier kann er ſeine Abhängigkeit von Matthäus nicht verbergen, ſo ſehr

er durch die Steigerung des Ausdrucks und die Fülle der Phraseologie sich den Schein einer selbstständigen Darstellung zu geben sucht. V. 36 ist nur eine Amplification von Matth. 8, 4. und V. 37 von Matth. 15, 31. Die zweite Heilungsgeschichte ist eigentlich nur eine Kopie der erstern, es wiederholen sich dieselben Züge, wie namentlich das Hinwegnehmen an einen besondern Ort, das πτύειν, und hier, wie dort, ist die ganze Darstellung darauf angelegt, den Wunderakt in der Succession seiner Momente vor Augen zu stellen. Die Anwendung solcher Mittel, wie das πτύειν ist, ist um so auffallender, da Markus auch 6, 13. auf dieselbe Weise Oel zur Heilung von Kranken gebrauchen läßt. Es verräth sich in diesen Zügen schon der materiellere Wunderbegriff der spätern Zeit, welcher es nicht mehr an dem einfachen, das Wunder bewirkenden Worte genügte. Nicht um das Wunder, wie man meinte, zu naturalisiren, sondern nur um es in einem sinnlichern, in die Augen fallenden Wunderproceß dem Bewußtseyn um so näher zu bringen, schob man zur Vermittlung des Wunderakts materielle Mittelursachen ein, wodurch das Wunder zwar allerdings handgreiflicher, faßlicher, concreter, aber auch magischer, mysteriöser, apokryphischer wurde. Mit diesem Successiven der Wunder des Markus hängt es zusammen, daß er auch das Wunder der Verdorrung des Feigenbaums nicht παραχρῆμα, wie es bei Matthäus heißt (21, 20), sondern nur so geschehen läßt, daß die Jünger am folgenden Tage die indeß erfolgte völlige Verdorrung wahrnahmen, 11, 20. Es ist auch hier gewiß nicht entfernt an die Absicht des Evangelisten zu denken, das Wunder als einen mehr natürlichen Hergang darzustellen, sondern nur an die Eigenthümlichkeit desselben, Momente, welche sonst in der Anschauung zusammenfielen, in ihrem Unterschiede zu fixiren, um durch eine solche Hervorhebung des Einzelnen und Speciellen, welche freilich mit dem Momentanen des Wunders nicht immer gut zusammenstimmt, der Darstellung mehr Farbe und Individualität zu geben. Was noch die erwähnten geschichtlichen Anekdota betrifft, so ist über den bei der Gefangennehmung Jesu nackt fliehenden Jüngling schon das Nöthige bemerkt worden, auch über die Erkundigung des Pilatus, welche, wie es scheint, damit zusammenhängt, daß Markus auch allein die Stunde der Kreuzigung angibt, läßt sich nichts weiter sagen, als daß sich auch dadurch die Vorliebe des Evangelisten für detaillirte Züge beurkundet, worin schon von selbst liegt, wie wenig bei einem Schriftsteller, dessen Gewohnheit es ist, so viele auf bloßer Combination beruhende Züge einzuflechten, solchen Erzählungen irgend eine geschichtliche Bedeutung gegeben werden kann. Das

Gleiche gilt von der gleichfalls nur dem Markus eigenen Erzählung, daß einmal die Verwandte Jeſu, ſeine Mutter und ſeine Brüder (*οἱ παρ' αὐτοῦ* 3, 21. d. h. *ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ* V. 32) gekommen ſeyen, um ihn als einen Beſeſſenen feſtzunehmen. Vergleicht man die beiden andern Synoptiker, an welche man ſich hier allein halten kann, ſo hat die Sache auch nicht die geringſte Wahrſcheinlichkeit, und wenn man weiter fragt, wie denn der Verfaſſer des Markus-Evangeliums dazu gekommen iſt, etwas ſo ganz Eigenes zu erzählen, ſo liegt auch hier die erklärende Veranlaſſung ſo nahe, daß man an der Quelle ſeiner Erzählung um ſo weniger zweifeln kann. Matthäus erzählt den auch von Lukas, aber in einem andern Zuſammenhang 8, 19 f., erwähnten Beſuch der Mutter Jeſu und ſeiner Brüder 12, 46. in einem Abſchnitt, in welchem vorher V. 24 von der Beſchuldigung der Phariſäer die Rede iſt, daß Jeſus durch Beelzebub die Dämonen austreibe. Es iſt nun nichts Anderes, als die gewöhnliche Manier des Evangeliſten, bald da bald dort Motive anzubringen, welche etwas beſonders Treffendes und Schlagendes zu haben ſcheinen, ebendeßwegen aber auch zum Theil ſehr geſuchter Art ſind, und daher auch nicht ſelten in einer Steigerung des bei einem der beiden andern Evangeliſten Enthaltenen beſtehen, wenn er den Verwandten Jeſu das Motiv unterlegt, ſie ſeyen deßwegen gekommen, um ihn feſtzunehmen *). Dieſe Abſicht ſollen ſie nämlich deßwegen gehabt haben, weil ſie ihn für einen Beſeſſenen hielten, und dafür hielten ſie ihn aus dem Grunde, weil die von Jeruſalem gekommenen Schriftgelehrten von ihm ſagten, daß er den Beelzebub habe. Indem der Evangeliſt für das *ἐξέστη* V. 21 als gleichbedeutend ſetzt V. 22 *Βεελζεβοὺλ ἔχει*, gibt er dadurch ſelbſt zu verſtehen, daß er für ſeine eigene Angabe über den Zweck des Beſuchs der Verwandten Jeſu keine andere Quelle hat, als den Bericht des Matthäus, in welchen er nun ſelbſt ſogleich einlenkt, nachdem ſeinem Intereſſe für eine Motivirung in ſeinem Sinne Genüge geſchehen iſt. Wie überhaupt alle dieſe Sätze (von V. 20 an, man vergleiche nur die vier auf einander folgenden *καὶ*) ganz äußerlich an einander hängen, ſo läßt uns der Evangeliſt auf ſein *Βεελζεβοὺλ ἔχει* unmittelbar das aus Matthäus Genommene folgen: *ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων*

*) Daß er, wie Strauß bemerkt I. S. 759., die abweiſende Antwort Jeſu auf die Anmeldung ſeiner Verwandten begreiflich machen wollte, und deßwegen ihrem Beſuch eine für Jeſum unerwünſchte Abſicht unterlegen zu müſſen glaubte, kann man allerdings zugleich noch annehmen, man hat jedoch nicht einmal nöthig, dieſes weitere Moment noch hinzuzunehmen.

ἐκβάλει τὰ δαιμόνια. Der Evangeliſt gibt demnach dieſelbe auch von den beiden andern Synoptikern erzählte Geſchichte, aber anders motivirt und in eine andere Situation gebracht. Was nach Matthäus die Veranlaſſung zu den Beſchuldigungen der Phariſäer iſt, die Heilung eines Dämoniſchen, übergeht er, und macht dafür die nicht weiter motivirte Beſchuldigung der Schriftgelehrten aus Jeruſalem, die er ſtatt der Phariſäer des Matthäus nennt, zur Veranlaſſung des Beſuchs der Verwandten Jeſu, ſo daß die Hauptſcene bei Matthäus bei ihm zu einer bloßen Zwiſchenſcene wird. Daher nimmt er V. 30 den V. 22 abgebrochenen Faden der Erzählung wieder auf mit den Worten: ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. Dieß ſagte er, weil ſie von ihm ſagten, daß er einen unreinen Geiſt, oder, wie es V. 22 heißt, den Beelzebub habe. Und ſo kamen nun, wie die Erzählung V. 31 an V. 21 wieder angeknüpft wird, ſeine Mutter und ſeine Brüder, nämlich in der Abſicht, ihn feſtzunehmen, weil auch ſie der Meinung waren, daß er beſeſſen ſey. Selbſt noch in dem φωνοῦντες αὐτόν, wie es V. 31 heißt, ſtatt des ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι bei Matthäus 12, 46. blickt der eigene Geſichtspunkt durch, unter welchen der Evangeliſt den Beſuch der Mutter und der Brüder Jeſu in ſeiner Darſtellung ſtellt.

Nehmen wir alles, was hier hervorgehoben worden iſt, zuſammen, ſo iſt dadurch das allgemeine Urtheil hinlänglich begründet, daß ſich auch in demjenigen, was das Evangelium Eigenes hat, kein ſelbſtſtändiger geſchichtlicher Werth zu erkennen gibt, ſondern nur die Eigenthümlichkeit eines Schriftſtellers, welcher gewandt genug war, wie durch Abkürzen und Zuſammenziehen einer ausführlichern Darſtellung, ſo auf der andern Seite auch durch Ausmalung und Amplification gegebener Thatſachen, durch Einflechtung concreter Züge, Specialiſirung der Umſtände, Motivirungen verſchiedener Art, die Dürftigkeit ſeines hiſtoriſchen Materials, ſeine Armuth an eigenen Mitteln auf künſtliche Weiſe zu verhüllen. Verfehlter und verkehrter kann daher nichts ſeyn, als das Verfahren derer, welche in ihrem apologetiſchen Intereſſe bei einem Schriftſteller, wie Markus iſt, in jedem anſchaulichen maleriſchen Zuge, der ſich in ſeiner Darſtellung findet, die hiſtoriſche Treue eines Augenzeugen ſehen wollen, und da, wo in der That nichts anderes iſt, als eine leere Phraſeologie, und eine ganz ſubjektive Combination und Reflexion die wichtigſten Data zur Conſtruktion der evangeliſchen Geſchichte entnehmen zu können glauben. Welche große Illuſionen man ſich in dieſer Beziehung ſo oft macht, davon kann es keinen ſprechenderen Beweis geben, als

eben das Markus-Evangelium, wenn es ſeinem wahren Charakter nach betrachtet wird.

Schriften eines ſo ſekundären Urſprungs, wie das Markus-Evangelium, müſſen auch die Merkmale einer ſpätern Zeit an ſich tragen. Merkmale dieſer Art finden ſich nicht blos in dem in Hinſicht der Aechtheit in Zweifel gezogenen Schlußabſchnitt, in welchem neuern Auslegern die Anſpielung auf chriſtliche Legenden der nachapoſtoliſchen Zeit nicht unwahrſcheinlich iſt *), ſondern auch in andern Stellen. Schwegler **) hat auf einige Auslaſſungen und Abänderungen, die der Verfaſſer des Markus-Evangeliums an ſolchen Weiſſagungen Chriſti, denen der Erfolg zu widerſprechen oder wenigſtens nicht genau zu entſprechen ſchien, angebracht habe, als auf Merkmale ſpäterer Entſtehung aufmerkſam gemacht. Was Jeſus bei der Ausſendung der Zwölf nach Matth. 10, 23. ſagt, hat Markus weggelaſſen, und die Stelle Matth. 16, 28. — *ὃ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*, hat er 9, 1. in folgender Weiſe wiedergegeben: — *ὃ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει*, worin das chronologiſche Verhältniß beider Redaktionen und die verhältnißmäßig ſpäte Abfaſſung des Markus-Evangeliums klar zu Tage liegt. Es kann erſt in einer Zeit entſtanden ſeyn, in welcher die anfangs ſo nahe erwartete Zukunft Chriſti dem Bewußtſeyn der Zeit ſchon in eine ſo weite Ferne entrückt war, daß man, um die Weiſſagung nicht ganz unerfüllt zu ſehen, der Paruſie Chriſti das Kommen des Reichs Gottes in ſeiner Macht, die Conſtituirung der ſchon zu ihrer Conſiſtenz gekommenen chriſtlichen Kirche ſubſtituirte.

Wenn es ſich mit dem Markus-Evangelium auf die bisher entwickelte Weiſe verhält, wenn es beinahe durchaus nur ein Auszug aus den beiden andern Evangelien iſt, wenn es auch in demjenigen, was es aus eigenen Mitteln hinzugethan hat, keinen ſelbſtſtändigen hiſtoriſchen Werth in Anſpruch nehmen kann ***), was konnte, muß man fragen, überhaupt den Verfaſſer

*) Man vgl. de Wette zu d. St.

**) A. a. O. S. 467.

***) Ein Evangelium, das ſo wenig etwas Originelles hat, und in jeder Beziehung ſo ſekundärer Beſchaffenheit iſt, für das Urevangelium zu erklären, iſt in ſich widerſprechend. Wodurch aber die Hypotheſe von Markus, als dem Urevangeliſten, vollends ſich ſelbſt richtet, iſt, daß ihr neueſter Vertheidiger ſich genöthigt ſieht, eine Reihe von Stellen, in welchen Markus vor den Uebrigen etwas voraus hat, was ſeiner

deſſelben beſtimmen, ein ſolches Evangelium zu ſchreiben? Es iſt von ſelbſt klar, daß der Verfaſſer, wenn er keinen rein hiſtoriſchen Zweck hatte, um in materieller Hinſicht eine neue Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte zu geben, nur im Intereſſe einer beſtimmten Tendenz geſchrieben haben kann. Um aber dieſer Tendenz näher zu kommen, muß man vor allem wiſſen, welchen dogmatiſchen Charakter das Evangelium an ſich trägt, oder welcher der verſchiedenen theologiſchen Hauptrichtungen, welche ſich in der älteſten Zeit unterſcheiden laſſen, es angehört.

Schwegler hat die Grundrichtung des Markus-Evangeliums als ebionitiſch bezeichnet. Es ſey dieſelbe Richtung, aus welcher die Clementinen hervorgegangen, aber in ihrem letzten Stadium, weßwegen jene eigenthümlichen Ideen in unſerem Evangelium ſich bis auf wenige Reminiscenzen verwiſcht haben. Nur Ein Hauptzug des ſpätern Ebionitismus ſey auch aus dem katholiſirenden Markus-Evangelium noch deutlich genug herauszuerkennen, die Hinneigung zum Doketismus in der Chriſtologie. Hauptſächlich habe die Weglaſſung der evangeliſchen Vorgeſchichte dieſe Bedeutung. Es ſey dieß in demſelben dogmatiſchen Intereſſe geſchehen, aus welchem auch die Clementinen die evangeliſche Vorgeſchichte aus ihrem Ideenkreis und ihrem dogmatiſchen Syſtem ausſchließen. Ebenſo habe ja auch der gleichfalls der ebionitiſchen Richtung angehörende Tatian die Vorgeſchichte in ſeinem Evangelium geſtrichen *). Auch in der Leidensgeſchichte finden ſich Spuren des Doketismus, und nach Irenäus haben ſich Gnoſtiker für ihre Unterſcheidung eines leidenden Jeſus und eines Christus impassibilis auf das Markus-Evangelium berufen. An die clementiniſchen Homilien erinnere ferner das völlige Zurücktreten der dogmatiſchen Beweisführung aus dem A. T. Mit Ausnahme von 1, 1. 2. und der wahrſcheinlich unächten Stelle 15, 28. habe der Epitomator alle prophetiſchen Parallelen, alle dogmatiſchen Beweisführungen aus dem A. T. vermieden, gewiß nicht zufällig und abſichtslos. Außerdem führt Schwegler

Urheberſchaft des gemeinſchaftlichen Urtextes im Wege ſteht, wie dieß gewiß in ſehr vielen Stellen der Fall iſt, für ſpätere in den Text gekommene Interpolationen zu erklären. Welcher Cirkel iſt nun aber dieß, den Urtypus der evangeliſchen Geſchichte in das Markus-Evangelium zu ſetzen, und das Markus-Evangelium ſelbſt wieder nach dem Urtypus zu corrigiren! Vgl. Schwegler a. a. O. S. 462 f. De Wette Einl. S. 129 f.

*) *Τὰς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν.* Theodoret Haer. fab. 1, 20.

noch einige mit den Clementinen zusammentreffende Züge an. Allein, obwohl der ebionitischen Richtung entstammt, und in manchen seiner Elemente noch an diesen Ursprung erinnernd, suche sich dieses Evangelium doch grundsatzmäßig außerhalb der principiellen Controverse zu stellen, und so weit dieß möglich war, die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen zu finden. Dieß auch schon äußerlich dadurch, daß es sich als Auszug aus zwei Evangelienschriften entgegengesetzter Richtung aus dem judenchristlichen Matthäus und dem heidenchristlichen Lukas gebe, daß es sich zu beiden als ihre gemeinsame Mitte verhalte. Sein specifischer Charakter sey in jeder Beziehung der Standpunkt der Neutralität. Alle Eigenthümlichkeiten der ebionitischen Denkweise seyen ebenso vollständig als die entgegenstehenden pauliniſchen aus ihm getilgt, alles Gegensätzliche, Controverse, weggelassen.

Diese Ansicht, besonders so weit sie den letztern Punkt betrifft, halte ich für so wohlbegründet, daß mir dadurch die Frage, wie über den Charakter des Evangeliums, so auch über seinen Zweck und seine Tendenz genügend beantwortet zu seyn scheint. Ich kann daher nur Folgendes zur klareren Uebersicht der hier in Betracht kommenden Momente und zur nähern Bestimmung einiger Punkte noch hinzusetzen.

Wie es überhaupt in der Absicht des Verfassers des Evangeliums lag, alles Controverse und Principielle von sich fern zu halten, und den Gegensätzen der damals bestehenden Hauptrichtungen so viel möglich ihre Spitze zu nehmen, so sind es hauptsächlich drei Punkte, in welchen er sich zu den beiden andern Evangelien, die er vor sich hatte, negativ verhält: 1. Die Wegschneidung der Vorgeschichte, 2. die Uebergehung der Bergrede, und 3. die Ignorirung alles dessen, wodurch das Lukas-Evangelium in seiner Eigenthümlichkeit sich am meisten von dem Matthäus-Evangelium unterscheidet.

1. Bei der Weglassung der Vorgeschichte ist nicht zu übersehen, daß dem Verfasser die Sage von der vaterlosen Erzeugung Jesu und seiner jungfräulichen Geburt nicht unbekannt war, wie aus der Stelle 6, 3. zu sehen ist, besonders wenn sie mit Matth. 13, 55. verglichen wird. Es kann daher nur als die consequente Festhaltung dieser Idee angesehen werden, daß er sich auf die Genealogieen nicht eingelassen hat. Ließ er aber die Genealogieen hinweg, so hätte er nur um so mehr eine Vorgeschichte, wie die des Matthäus und Lukas ist, geben können, aber auch dieß scheint nicht in seinem Sinne gewesen zu seyn. Wenn man auch in der Weglassung der Vorgeschichte nicht gerade eine Hinneigung zum Doketismus sehen will, so ist doch in jedem Fall

aus ihr zu ſchließen, daß er weder das Natürliche noch das Uebernatürliche der Entſtehung Jeſu zu ſehr hervorheben wollte, er ließ ſie daher lieber auf ſich beruhen *). Von Intereſſe wäre übrigens, hier genauer beſtimmen zu können, ob zur Zeit der Abfaſſung des Markus-Evangeliums das Lukas-Evangelium in ſeiner jetzigen kanoniſchen Form ſchon exiſtirte, ſo daß vielleicht der Weglaſſung der Vorgeſchichte bei Markus eine antithetiſche Beziehung zu der ſoſehr ausgebildeten Vorgeſchichte des Lukas zu geben wäre. Es möchte dieß jedoch nicht wahrſcheinlich ſeyn. Man könnte zwar aus Markus 11, 4. ſchließen, daß der Verfaſſer das ſchon überarbeitete Lukas-Evangelium mit der Stelle 19, 33. vor ſich hatte, allein dieſer Schluß iſt nicht ſicher, da er auch von ſelbſt auf die Berichtigung in Betreff der beiden Eſel kommen konnte. Bedenkt man dagegen, daß Markus gleich in der erſten Stelle, in welcher er auf das Lukas-Evangelium Rückſicht nimmt, 1, 21. den Anfang des Lukas-Evangeliums ganz ſo vorauszuſetzen ſcheint, wie er urſprünglich lautete, ſo möchte hieraus eher zu ſchließen ſeyn, daß er das Lukas-Evangelium noch nicht in ſeiner ſpätern kanoniſchen Form, ſomit auch nicht mit ſeiner Vorgeſchichte kannte. Er ſtimmt daher in der Weglaſſung der Vorgeſchichte eher dem Lukas-Evangelium in ſeiner antijüdiſchen Tendenz bei. Nur um ſo bemerkenswerther wird nun aber, ſo aufgefaßt, der Anfang des Evangeliums. Die Emphaſe, mit welcher als die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ θεοῦ, der Auftritt des Vorläufers und Täufers beſtimmt wird, ſcheint eine beſtimmte antithetiſche Beziehung zu haben. Sie hat eine ſolche, wenn der Verfaſſer das urſprüngliche Lukas-Evangelium vor ſich hatte, in welchem nicht blos die Vorgeſchichte, ſondern alles, was ſich auf den Täufer bezog, fehlte. Iſt es nun nicht, wie wenn das Markus-Evangelium auch hier einen vermittelnden Weg einſchlagen wollte? Wie der Verfaſſer des urſprünglichen Lukas-Evangeliums will zwar auch jener in die Vorgeſchichte ſich nicht weiter einlaſſen, und über die Entſtehung Jeſu nichts Beſtimmtes weder in dem einen noch in dem andern Sinne ausſprechen. Auf der andern Seite aber kann er auch die antijüdiſche Tendenz, welche ſich im Lukas-Evangelium in der Weg-

*) Iſt die Stelle 1, 15. aller Wahrſcheinlichkeit nach in dem oben S. 540 angegebenen Sinne zu nehmen, ſo würde ſie zugleich eine Andeutung über die Chriſtologie des Verfaſſers enthalten. Er würde demnach Chriſtus als zweiten Adam, oder auch in einem der Lehre der Clementinen noch mehr verwandten Sinne, als den mit Adam ſelbſt identiſchen Sohn Gottes aufgefaßt und ſich hiemit als einen in dieſer Anſchauungsweiſe lebenden Schriftſteller bezeichnet haben.

laſſung der Vorgeſchichte ausſpricht, nicht theilen: ſo ſchroff und abgeriſſen kann der Anfang des Evangeliums nicht aufgefaßt werden, das Chriſtenthum läßt ſich von allem, was ihm in ſeinem Zuſammenhang mit dem A. T. zur Einleitung und Vorbereitung voranging, nicht ſo ſcharf trennen. Es muß alſo wenigſtens der Auftritt des Täufers, des ſchon im A. T. angekündigten Vorläufers, als der feſte Punkt fixirt werden, mit welchem das Evangelium Jeſu Chriſti, des Sohns Gottes, ſeinen Anfang nahm. Darum weist er nun auch hier ausdrücklich auf die ſchon von einem Propheten des A. T. gegebene Weiſſagung zurück. Wie wenn er aber ebendamit die dem A. T. ſchuldige Rückſicht mit Einem Male erfüllt hätte, läßt er ſich auf die Nachweiſung altteſtamentlicher Weiſſagungen nicht weiter ein, es hing ja auch dieß mit dem zu jener Zeit controverſen Punkt über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum zuſammen.

2. Die Uebergehung der Bergrede. Man ſagt gewöhnlich, der Verfaſſer des Evangeliums habe gar nicht die Abſicht gehabt, längere Reden Jeſu aufzunehmen. Allerdings mußte er, wenn er eine aus den beiden andern Evangelien ausgezogene ſummariſche Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte Jeſu geben wollte, ſich vorzugsweiſe an das Thatſächliche halten, allein der hauptſächlich in Reden Jeſu beſtehende Lehrinhalt der evangeliſchen Geſchichte konnte der Natur der Sache nach nicht ausgeſchloſſen werden. Es finden ſich daher auch im Markus-Evangelium nicht bloß Parabeln, ſondern auch andere, etwas längere Reden Jeſu. Man vgl. K. 12. 13. Was gewöhnlich von den Reden Jeſu überhaupt behauptet wird, gilt demnach eigentlich nur von der Bergrede. Dieſe hat nicht nur im Markus-Evangelium die Stelle nicht gefunden, die ihr Matthäus anweiſt, ſondern der Verfaſſer deſſelben hat ſich auch nicht einmal ebenſo wie Lukas bemüht, die einzelnen in ihr enthaltenen Ausſprüche an verſchiedenen Orten einzurücken. Es iſt daher deutlich zu ſehen, daß die Bergrede für ihn nicht einmal die Bedeutung hat, die ihr Lukas gab, und der Grund dieſer Beſeitigung derſelben, worin anders kann er liegen, als in dem principiellen Charakter, welchen die Rede wenigſtens bei Matthäus hat? Es ſcheint, in der Anerkennung deſſelben habe er, ſtatt die Rede nur gelegentlich zu berühren und nur Einzelnes und minder Bedeutendes aus ihr aufzunehmen, es vorgezogen, ſie ganz zu übergehen, um nicht Stellen, in welchen die fortdauernde Gültigkeit des moſaiſchen Geſetzes ſo entſchieden ausgeſprochen iſt, wie Matth. 5, 17., zu einer Zeit in Erinnerung bringen zu müſſen, in welcher gerade dieſe Frage Gegenſtand ſo vieler Controverſen ge-

worden war. Dieſe Anſicht von der Weglaſſung der Vergrebe wird beſtätigt durch das offenbar abſichtliche Beſtreben, mit welchem wir ihn auch ſonſt alles ſtreng Judaiſtiſche vermeiden ſehen. Es fehlt das Verſprechen, daß die Apoſtel auf zwölf Stühlen ſitzen und die zwölf Stämme Iſraels richten, Matth. 19, 28., der Befehl in der Inſtruktion der Zwölf, den Weg der Heiden nicht zu betreten, und in keine Stadt der Samariter zu gehen, vielmehr zu den verlorenen Schaafen des Hauſes Iſrael ſich zu begeben, Matth. 10, 5. 6., und die ähnlich lautende Erklärung Jeſu an das kanaanäiſche Weib, daß er nur zu den verlorenen Schaafen des Hauſes Iſrael geſendet ſey, was um ſo auffallender iſt, da der Verfaſſer in dieſer von ihm nicht übergangenen Erzählung ſich ſonſt ſo genau an Matthäus anſchließt. So hat er nun zwar den folgenden, ebenſo beſtimmten Satz: es iſt nicht gut, das Brod den Kindern zu nehmen und den Hunden vorzuwerfen, nicht ausgelaſſen, aber er hat ihn, was wohl beachtet zu werden verdient, gemildert durch das Vorangeſtellte: laß zuerſt die Kinder ſich ſättigen Mark. 7, 27., ſo daß demnach nicht die Ausſchließlichkeit, ſondern nur die Priorität des Heils, nach der damals auch ſonſt gemachten Unterſcheidung, den Juden vorbehalten ſeyn ſoll. Auch in den Stellen Mark. 16, 20.: ἐκήρυξαν πανταχοῦ, und 11, 17., wo nur Markus nach den Worten: οἶκος προσευχῆς κληθήσεται noch hinzuſetzt: πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, blickt der pauliniſche Univerſalismus durch.

3. Der Paulinismus iſt daher dem Markus-Evangelium keineswegs fremd, aber wie es ungeachtet ſeiner Beſeitigung des Judaiſtiſchen doch im Ganzen weit mehr an das Matthäus-Evangelium ſich anſchließt, als an das Lukas-Evangelium, ſo hat es auch alles, was zur ſpecifiſchen Eigenthümlichkeit des urſprünglichen Lukas-Evangeliums gehört, von ſich fern gehalten. Da der Verfaſſer des Markus-Evangeliums aus dem ganzen Abſchnitt Luk. 9, 51 f. bis Kap. 18. nichts für ſich aufgenommen hat, ſo hat er nicht nur den ganzen Lehrinhalt unbenützt gelaſſen, ſondern auch alles dasjenige von ſich zurückgewieſen, was für den Verfaſſer des Lukas-Evangeliums in dieſem Abſchnitt in Hinſicht der Reiſe Jeſu durch Samarien, der Beſtimmung der ſiebenzig Jünger und ihres Verhältniſſes zu den zwölf Apoſteln ſo große Bedeutung hat. Er hat davon keine Kenntniß genommen, da er kein Freund ſo ſcharfer gegenſätzlicher Beziehungen war. Selbſt manches Antijüdiſche des Matthäus hat er, wie Schwegler bemerkt, übergangen, ſo namentlich den Hauptmann von Kapernaum mit der Verſicherung Jeſu: οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον, und ſeiner Drohung: οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσον-

ται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, Matth. 8, 10—12., und ebenso ist aus einer fast wörtlich aus Matthäus herübergenommenen Parabel der Schlußsatz: ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς, Matth. 21, 43. weggelassen worden.

Alles dieß berechtigt vollkommen, den Charakter des Evangeliums als einen indifferenten und neutralen, und insofern auch als einen vermittelnden und versöhnenden zu bezeichnen. Selbst auf den Apostel Petrus scheint, wie Schwegler bemerkt, der Verfasser des Evangeliums seinen Grundsatz der Neutralität angewandt zu haben. Der harte Tadel Jesu gegen ihn Mark. 8, 33. wird nicht gemildert, und die bei Matthäus vorangehende Seligpreisung und Auszeichnung des Apostelfürsten ist sogar weggelassen. Bezeichnend hätte so die katholische Kirche, um diese neutrale Stellung anzudeuten, dem Evangelium den Namen des Markus vorgesetzt, da er beides zugleich gewesen seyn soll, sowohl Dollmetscher des Apostels Petrus, als Begleiter des Apostels Paulus *).

*) A. a. O. S. 480. Der sächsische Anonymus stimmt auch hier, aber freilich auch hier nur in seiner Weise bei S. 327.: „Die Flammen, welche in den beiden Heerlagern der Apostelschaft, in dem des Petrus und Jakobus einerseits, und dem des Lukas und Paulus andererseits gegen einander brannten, und in den Evangelien des Matthäus und Lukas ihr Glühen unverhüllt zu Tage gegeben hatten, bedurften sehr dringend einer Mäßigung oder Dämpfung, wenn nicht das junge und noch zarte Leben des Christenthums dadurch verzehrt werden sollte. Namentlich auch mußte man ein Evangelium zu besitzen wünschen, welches ungetrübt von Parteibeziehungen und Parteientstellungen die evangelische Verkündigung friedlich und einfach darzustellen suchte. Versöhnend vermittelnder, freundlich schonender Geist ist Seele und durchgehender Charakter dieser Evangelienschrift“ (S. 359). Die Untersuchung über das Markus-Evangelium S. 327—368 (man vgl. besonders die Zusammenfassung der im Markus-Evangelium aufgefundenen Haupteigenthümlichkeiten S. 355 f.) gehört zum Besten in der genannten Schrift, obgleich auch hier die Kritik dasselbe Gepräge der Subjektivität an sich trägt, deren Spitze immer die Frage nach der Autorschaft und der Zeit der Abfassung ist. Auch hier ist diesem Kritiker die hergebrachte Meinung über den Verfasser des Evangeliums über allen Zweifel erhaben, und er schwankt nur darüber, ob Markus noch bei Lebzeiten des Petrus, oder erst nach seinem Tode sein Evangelium geschrieben hat (S. 365).

Das Evangelium des Matthäus.

Das Matthäus-Evangelium.

Der Gang unſerer kritiſchen Unterſuchung führte uns bisher, um auf einen feſten hiſtoriſchen Boden zu kommen, immer wieder von dem einen Evangelium zu einem andern. Zuerſt war es das johanneiſche, in deſſen ideeller Natur wir keine rein hiſtoriſche Darſtellung erkennen konnten. Als wir hierauf zum Lukas-Evangelium uns wandten, fanden wir hier wieder eine beſtimmte, klar ausgeſprochene Tendenz, welcher gemäß der größtentheils ſchon vorgefundene hiſtoriſche Stoff gleichfalls mehr oder minder für einen beſtimmten Zweck verarbeitet worden iſt. Das Markus-Evangelium ſtellte ſich uns ohnedieß als kein ſelbſtſtändig hiſtoriſches Evangelium, ſondern nur als ein von einem beſtimmten Geſichtspunkt aus gemachter Auszug aus den beiden andern ſynoptiſchen Evangelien dar. Gibt es alſo in der Reihe unſerer kanoniſchen Evangelien ein Evangelium, in welchem wir den ſubſtanziellen Inhalt der evangeliſchen Geſchichte in einer urſprünglichen, ächt hiſtoriſchen Quelle vor uns haben, ſo kann es nur das Matthäus-Evangelium ſeyn. Auf dieſes Evangelium ſehen wir uns von allen andern als ihre hiſtoriſche Vorausſetzung zurückgewieſen. Nur um ſo wichtiger wird aber ebendeßwegen die Frage, wie es ſich mit dieſem Evangelium verhält, ob wir es als eine authentiſche, apoſtoliſche, rein hiſtoriſche Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte anzuſehen haben?

Der Verfaſſer unſeres Matthäus-Evangeliums ſoll jener Matthäus ſeyn, welcher, wie in dem Evangelium ſelbſt erzählt iſt, 9, 9 f., als Zolleinnehmer am galiläiſchen See von Jeſus in den Kreis der Apoſtel berufen wurde. Markus 2, 14. nennt ihn einen Sohn des Alphäus, aber ſowohl von Markus, als von Lukas 5, 27. wird der auf die angegebene Weiſe berufene Jünger nicht Matthäus, ſondern Levi genannt, ohne daß man weiß, wie ſich dieſe beiden Namen zu einander verhalten.

Daß Matthäus Verfaſſer einer Evangelienſchrift war, wird von Papias an durch eine Reihe von Kirchenlehrern, durch Irenäus, Origenes, Euſebius und ſo viele andere einſtimmig bezeugt, aber auch mit der ausdrücklichen An-

gabe, daß er für die Hebräer in hebräiſcher Sprache geſchrieben habe. Wie kann er alſo der Verfaſſer unſeres griechiſchen Matthäus-Evangeliums ſeyn? Es iſt dieß der ſchwierigſte Punkt der Frage über das Matthäus-Evangelium, über welchen man auch jetzt noch gar zu leicht durch den unlogiſchen Schluß hinwegkommen zu können meint: Weil Matthäus ſein Evangelium hebräiſch geſchrieben haben ſoll, unſer Matthäus-Evangelium aber griechiſch geſchrieben iſt, ſo muß das letztere in jedem Falle apoſtoliſch ſeyn, wie wenn es apoſtoliſch ſeyn könnte, ohne auch matthäiſch zu ſeyn, matthäiſch, ohne auch hebräiſch zu ſeyn *). Das von Matthäus hebräiſch geſchriebene Evangelium, und das unter ſeinem Namen griechiſch vorhandene liegen für uns ganz unvermittelt aus einander, wir können den Namen des Apoſtels Matthäus in keine ſichere Verbindung mit dem griechiſchen Evangelium bringen, aber auch ſelbſt mit dem älteſten und urſprünglichen, in hebräiſcher Sprache geſchriebenen Evangelium iſt ſein Name nicht ſo ausſchließlich verknüpft, daß nicht ſelbſt in dieſer Beziehung Zweifel über ſeine Autorſchaft entſtehen könnten. Es ſind daher drei Sätze zu unterſcheiden: 1. Das älteſte, in hebräiſcher Sprache geſchriebene Evangelium iſt das ſogenannte Hebräer-Evangelium. 2. Der Verfaſſer dieſes Hebräer-Evangeliums ſoll der Apoſtel Matthäus geweſen ſeyn. 3. Zu dieſem von Matthäus verfaßten Hebräer-Evangelium ſteht unſer griechiſches Matthäus-Evangelium in einem Verhältniß der Verwandtſchaft.

1. Das Hebräer-Evangelium. Von einem *Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* **), d. h. von einer Evangelienſchrift, deren ſich die paläſtinenſiſchen Judenchriſten, die Hebräer, vorzugsweiſe oder ausſchließlich bedienten, iſt bei den alten kirchlichen Schriftſtellern öfters die Rede. Dieſe Hebräer ſind dieſelben Judenchriſten, die wir ſonſt unter dem Namen der Ebioniten kennen. Ausdrücklich wird daher daſſelbe, wie von den Hebräern, auch von den Ebioniten geſagt, daß ſie ſich nur an das Hebräer-Evangelium gehalten haben ***). Daſſelbe Evangelium begegnet uns ſodann auch bei den Nazarenern, bei welchen es Hieronymus zu Beröa in Syrien noch vorfand †). Die älteſten uns

*) Es iſt immer nur ein dogmatiſches Poſtulat, wenn man es auch in die Form der billigſten Conceſſion einkleidet, wie Gerhard: Cum nemine pugnabimus, qui Matthaeum hebraice scripsisse statuit, modo concedat, graecum textum Apostolum vel apostolicum autorem habere, ac proinde esse authenticum. Vgl. Credner, Einl. I. S. 79.

**) Euſebius K.G. 3, 25.

***) Euſebius 3, 27.

†) De viris ill. c. 3.

bekannten kirchlichen Schriftsteller, welche das Hebräer-Evangelium erwähnt und desselben sich bedient haben, sind Papias und Hegesippus *). Den neueren kritischen Untersuchungen zufolge ist das Hebräer-Evangelium mit mehreren Evangelien, die uns unter verschiedenen Namen begegnen, mehr oder minder identisch. Es ist dasselbe Evangelium, das das Evangelium des Petrus, oder das der Apostel, genannt wird, dasselbe, auf welches uns die Citate in den Denkwürdigkeiten Justin's und in den clementinischen Homilien zurückweisen, dasselbe, das dem Evangelium der Aegyptier, dem Diatessaron Tatian's und andern Schriften dieser Art zu Grunde liegt. Beinahe überall treffen wir Spuren eines und desselben von unsern kanonischen Evangelien verschiedenen Evangeliums. Es ist, so faßt Schwegler die Hauptsätze seiner Untersuchung zusammen, das älteste, vielleicht noch bis in's palästinensische Zeitalter hinaufreichende, und wie schon der Name besagt, der Name *κατ' Ἑβραίους*, welcher ihm nur von Nicht-Hebräern gegeben worden seyn kann, da es ursprünglich wohl noch keinen bestimmten Namen hatte, sondern schlechthin als Evangelium galt, das aus dem Anschauungskreise der Judenchristen hervorgegangene Evangelium, im ausschließlichen Gebrauch während der judenchristlichen oder ebionitischen Periode des Christenthums, d. h. bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts **).

2. Das hebräische Matthäus-Evangelium. Daß Matthäus zuerst ein Evangelium in hebräischer Sprache für die Hebräer schrieb, ist eine alte, wohl beglaubigte Nachricht. Schon Papias sagt in der bekannten Stelle bei Eusebius ***), Matthäus habe in hebräischer Sprache die *λόγια* verfaßt. Daß diese *λόγια* eine Evangelienschrift waren, sagt ausdrücklich Irenäus †), und noch bestimmter bezeichnet Origenes das Matthäus-Evangelium als das erste, für Judenchristen hebräisch verfaßte Evangelium ††). Schon nach diesen Angaben läßt sich nichts anders annehmen, als daß das von Matthäus hebräisch geschriebene Evangelium eben jenes alte Hebräer-Evangelium war. Diese Identität wird aber auch ausdrücklich bezeugt von Hieronymus †††). Dieselben Nazaräer, von welchen Hieronymus an mehreren Orten sagt, daß sie sich des

*) Eusebius 3, 39. 4, 22.

**) Nachapost. Zeitalter I. S. 215.

***) 3, 39.

†) Adv. haer. 3, 1.: *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου.*

††) Bei Eusebius 6, 25.

†††) De viris ill. c. 2.

Hebräer-Evangeliums bedienen, hatten das hebräische Matthäus-Evangelium. Es läßt sich gegen die Annahme, daß Matthäus der Verfasser des Hebräer-Evangeliums ist, nichts einwenden, auffallend ist dabei nur dieß, daß dieses Evangelium nicht constanter unter dem Namen seines Verfassers vorkommt, daß es auch das Evangelium des Petrus, der Apostel, genannt wird, wenn doch der eigentliche Verfasser desselben nur Matthäus war.

Die Hauptfrage betrifft jedoch

3. das griechische Matthäus-Evangelium. Da Matthäus sein Evangelium, wie allgemein angenommen ist, hebräisch geschrieben hat, unser Matthäus-Evangelium aber griechisch ist, so müßte es, um wenigstens dem Inhalt nach als apostolische Schrift zu gelten, als eine, wenn auch nicht von Matthäus selbst, doch von einem Andern aus dem hebräischen Urtext gemachte Uebersetzung angesehen werden können. Um aber über die Treue und Glaubwürdigkeit der Uebersetzung urtheilen zu können, müßte man auch wissen, wer der Verfasser derselben ist, und wie sie entstanden ist. Darüber haben wir jedoch nicht die geringste Kunde. Ausdrücklich sagt Hieronymus *), man wisse nicht, wer das hebräische Matthäus-Evangelium nachher in das Griechische übersetzt hat. Auf welcher unsichern Tradition beruht demnach die gewöhnliche Annahme, daß unser Matthäus-Evangelium eine Schrift des Apostels Matthäus sey. Matthäus hat ja nur hebräisch geschrieben, wer aber unser Matthäus-Evangelium verfaßt hat, ist völlig unbekannt. Wenn man aber auch darüber hinwegsehen wollte, man kann nicht einmal die Identität der angeblichen griechischen Uebersetzung mit dem hebräischen Original so geradezu voraussetzen. Schon das muß Verdacht erregen, daß Hieronymus, welcher doch, wie er selbst sagt, das hebräische Matthäus-Evangelium nicht nur abgeschrieben, sondern auch in das Griechische und Lateinische übersetzt hat, in seinen Aeußerungen über das Verhältniß des griechischen Textes zum hebräischen sich nicht gleich bleibt, und in spätern Stellen über die Identität sich weit schwankender erklärt **). Sein Schwanken betrifft zwar zunächst nur die Frage, ob jenes Hebräer-Evangelium mit Recht dem Matthäus zuzuschreiben sey, was kann aber den Hieronymus veranlaßt haben, sich hierüber so unbestimmt zu äußern, wenn es nicht die von ihm gemachte Wahrnehmung war, daß unser griechischer Matthäus mit jenem hebräischen Evangelium nicht so genau übereinstimme, wie man im Falle einer Uebersetzung erwarten sollte. Freilich mußte er, wie

*) A. a. O.

**) Man vgl. die Stellen bei de Wette Einl. S. 86 f.

Schwegler bemerkt *), wenn er doch das Hebräer-Evangelium selbst abgeschrieben und übersetzt hat, über das Verhältniß des hebräischen Textes zum griechischen, über diese einfach thatsächliche Frage von Anfang an so sehr im Reinen seyn, daß nicht glaublich ist, er sey einige Jahrzehnte später durch gereifteres Nachdenken zu richtigerer Einsicht gelangt, und von seiner frühern Meinung abgekommen, allein warum äußert er sich gleichwohl so verschieden, und wie konnte er auch nur auf den Gedanken kommen, das Hebräer-Evangelium in das Griechische zu übersetzen, wenn doch unser griechisches Matthäus-Evangelium selbst schon eine Uebersetzung des Hebräer-Evangeliums war? Dieß setzt offenbar eine größere Differenz zwischen den beiden Evangelien voraus, als daß wir das Eine geradezu für eine Uebersetzung der Andern halten könnten. Dazu kommt, daß die aus dem Hebräer-Evangelium, oder dem Evangelium der Ebioniten und Nazaräer noch vorhandenen Fragmente, wenn wir sie mit unserem Matthäus-Evangelium vergleichen, keineswegs eine so genaue Uebereinstimmung zeigen, daß wir eine völlige Identität der beiden Evangelien annehmen könnten. Sie treffen zwar großentheils mit unserem griechischen Text zusammen, weichen aber auch wieder sehr von ihm ab, indem sie zum Theil sehr apokryphisch lauten. Nur darf freilich hieraus in Betreff der ursprünglichen Verschiedenheit nicht zuviel geschlossen werden, da das Hebräer-Evangelium auch erst in der Folge, als eine griechische Uebersetzung desselben schon existirte, apokryphische Zusätze dieser Art erhalten haben kann. Zur Beurtheilung des ursprünglichen Verhältnisses sind ein nicht unwichtiges Datum die zahlreichen Citate, welche aus den Evangelien, und ganz besonders aus dem Matthäus-Evangelium in den pseudoclementinischen Homilien sich finden. Credner **) gibt als Resultat seiner Untersuchung an, es seyen durchaus dieselben Erscheinungen, wie bei den Citaten Justin's, überwiegend und vorherrschend sey auch hier die Annäherung an Matthäus, allein kaum zeige sich in wenigen kurzen Sätzen eine wörtliche Uebereinstimmung. Die meisten Stellen, besonders die größern, erscheinen als eine Verschmelzung unserer vier Evangelien, besonders des Matthäus und Lukas. Außerdem finden sich aber auch Stellen, die sich nicht auf unsere vier kanonischen Evangelien zurückführen lassen, man müßte daher auch den Gebrauch eines apokryphischen Evangeliums annehmen. Ganz ebenso verhält es sich mit den Citaten Justin's. Was aber noch mehr sagen will: es gibt auch Stellen, welche da, wo sie von unsern Evan-

*) A. a. O. S. 244.
**) Beitr. I. S. 330.

gelien abweichen, mit den Citaten Justin's zum Theil wörtlich übereinstimmen. Dieß berechtigt zu dem Schlusse, daß es in der Hauptsache dasselbe Evangelium ist, welches bei Justin und in den Homilien zu Grunde liegt, das petrinische, wie es Credner nennt, oder das Hebräer-Evangelium. Eines der bemerkenswertheren Citate ist die Stelle Matth. 11, 27. Hier heißt es bei Matthäus: οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ u. s. w., und in den Homilien *): οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς u. s. w. Die Abweichung ist deßwegen bemerkenswerth, weil sie nicht zufällig seyn kann. Man änderte den Aorist ἔγνω in das Präsens γινώσκει, weil die Gnostiker sich an den Aorist hielten, um daraus zu beweisen, niemand habe vor Jesus den Vater gekannt, der gute Gott sey bis zu seiner Offenbarung in Christus unbekannt geblieben. Unmittelbar aus unserem Matthäus können die Homilien das Citat nicht haben, auch können nicht erst sie selbst die Stelle so geändert haben, da die Stelle mit derselben Lesart auch sonst bei Justin, Irenäus u. A. sich findet **). Besondere Beachtung verdienen sodann diejenigen der clementinischen Citate, welche aus dem Lukas-Evangelium und dem johanneischen genommen zu seyn scheinen. Es sind unter diesen Citaten mehrere, welche nur im Lukas-Evangelium mehr oder minder gleichlautend sich wiederfinden. Ist es aber wahrscheinlich, daß diese Stellen unmittelbar aus dem Lukas-Evangelium genommen sind, da ein so streng ebionitisch gesinnter Schriftsteller, wie der Verfasser dieser Homilien ist, sich doch nicht wohl an ein Evangelium gehalten haben wird, dessen pauliniſcher Charakter so bestimmt ausgesprochen ist. Ebenso verhält es sich mit den johanneisch lautenden Stellen. Die Stelle Joh. 3, 3—5. wird so angeführt: ἀμὴν ὑμῖν λέγω· ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Merkwürdig ist hier, daß die Stelle in demselben Verhältniß, in welchem sie von dem johanneischen Text abweicht, mit der Citationsweise Justin's ***) zusammenstimmt. Da die beiden andern johanneisch lautenden Stellen (ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς, ὁ δὲ ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωὴν, und τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς, vgl. Joh. 10, 9. 27.) auch nicht zur Annahme nöthigen, daß sie aus dem johanneischen Evangelium genommen sind, so muß man bei jener Stelle um so mehr bezweifeln, ob sie ein unmittelbares Citat aus demselben ist,

*) XVIII. 4. 11. 15. 20.
**) Schwegler a. a. O. S. 254.
***) Vgl. oben S. 552.

einem Evangelium, zu deſſen Logoslehre der Verfaſſer der Clementinen in direktem Gegenſatz ſteht, die er ſogar ausdrücklich beſtreitet. Was folgt nun aber hieraus für unſer Matthäus-Evangelium? Doch wohl dieß, daß es verſchiedene Recenſionen eines und deſſelben Evangeliums gab, was ſich am beſten aus der Vorausſetzung erklären läßt, das alte Hebräer-Evangelium, auf welches wir von verſchiedenen Seiten als gemeinſchaftliche Quelle zurückgewieſen werden, ſey ſchon früh in das Griechiſche überſetzt worden, und dieſe griechiſche Ueberſetzung ſelbſt habe ſich auf verſchiedene Weiſe modificirt, bis ſie endlich in unſerem kanoniſchen Matthäus-Evangelium zu ihrer jetzigen Form ſich fixirte.

Daß unſer Matthäus-Evangelium aus einem ſolchen Bildungsproceß hervorgegangen iſt, in welchem ihm zwar ſein aus dem Hebräer-Evangelium ſtammender Inhalt als Grundlage blieb, derſelbe aber auch in eine vom Hebräer-Evangelium mehr oder minder abweichende freiere Form verarbeitet wurde, dafür laſſen ſich auch noch einige andere Data anführen.

1. Euſebius meldet *), Symmachus, der bekannte Ueberſetzer des A. T., welcher wahrſcheinlich zu Ende des zweiten oder zu Anfang des dritten Jahrhunderts lebte, und wie ihn Euſebius ausdrücklich bezeichnet, der ebionitiſchen Richtung angehörte, habe ὑπομνήματα geſchrieben, in welchen er, wie ſeine Worte ohne Zweifel zu verſtehen ſind **), polemiſirend gegen das Matthäus-Evangelium die Grundſätze des Ebionitismus geltend zu machen ſuchte. Als Ebionite konnte er dabei nur auf das Hebräer-Evangelium, als das Evangelium der Ebioniten, ſich ſtützen. Polemiſirte er aber von dieſem Standpunkt aus gegen das Matthäus-Evangelium, ſo muß demnach eine bedeutende Differenz zwiſchen dem Hebräer-Evangelium und dem Matthäus-Evangelium ſtattgefunden haben, eine ſolche, welche ihn im Matthäus-Evangelium nicht mehr den ächten Ausdruck des Ebionitismus erkennen ließ. Was ihn aber zu dieſer Polemik beſtimmte, war ohne Zweifel eben dieß, daß das Matthäus-Evangelium, ungeachtet ſeiner Abweichung vom Hebräer-Evangelium doch nichts anders, als eine Ueberſetzung deſſelben zu ſeyn ſchien. Er bekämpfte es alſo als eine unächte Geſtalt des ebionitiſchen Evangeliums.

2. Eine merkwürdige Erſcheinung ſind die altteſtamentlichen Citate des Matthäus-Evangeliums. Es werden in dieſem Evangelium viele Stellen aus dem A. T. citirt, und zwar die meiſten nach der Ueberſetzung der LXX. Auffallend iſt nun aber, daß es unter dieſen altteſtamentlichen Citaten auch einige

*) K.G. 6, 17.

**) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 247.

meſſianiſche Stellen gibt, deren meſſianiſche Beziehung in der griechiſchen Ueberſetzung gar nicht aufgefunden werden konnte, welche demnach in der Bedeutung, die ſie hier haben, nur unmittelbar aus dem A. T. in den griechiſchen Text des Evangeliums übergetragen worden ſeyn können *). Hieraus iſt wohl mit Recht zu ſchließen, daß unſerem griechiſchen Matthäus-Evangelium ein anderes hebräiſches Evangelium zu Grunde liegt. Ein Schriftſteller, welcher ſonſt durchaus an die griechiſche Ueberſetzung des A. T. ſich zu halten gewohnt iſt, kann als Verfaſſer eines Evangeliums nur ein urſprünglich griechiſches geſchrieben haben, und es läßt ſich nicht begreifen, wie er auf den Gedanken kommen konnte, altteſtamentliche Stellen in ſeine Darſtellung aufzunehmen, zu welchen ihm die von ihm gebrauchte Ueberſetzung der LXX keine Veranlaſſung geben konnte. Finden ſich alſo in ſeiner Darſtellung ſolche Stellen, ſo iſt dieß ein deutlicher Beweis davon, daß ſeiner Schrift der Text eines Andern, mit dem A. T. vertrauteren Schriftſtellers zu Grunde liegt, und wir ſehen ſomit auch aus der verſchiedenartigen Beſchaffenheit dieſer Citate aus dem A. T., aus welchen heterogenen Beſtandtheilen überhaupt unſer Evangelium beſteht.

3. Das Evangelium ſcheint in manchen Stellen in Hinſicht ſeiner Lehren und Grundſätze in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu kommen. Es iſt voraus zu erwarten, daß es als identiſch mit dem Hebräer-Evangelium, oder wenigſtens demſelben entſtammt, auch Stellen enthält, welche den Charakter des jüdiſchen Partikularismus an ſich tragen. An ſolchen Stellen fehlt es nicht, aber neben denſelben ſpricht ſich in ihm auch wieder ein anderer freierer Geiſt aus, der über die engen Schranken des Judaismus hinausſtrebt. Schwegler hat mehrere ſolcher Züge zuſammengeſtellt, deren diſparate Beſchaffenheit gleichfalls ihre Erklärung nur in der Annahme finden zu können ſcheint, daß dem aus dem Hebräer-Evangelium ſtammenden Grundſtock Elemente einverleibt worden ſeyen, welche einem andern ſpätern Entwicklungskreiſe angehören **). Dieſer Schluß kann jedoch nicht für ſicher genug gehalten werden, denn mit welchem Grunde läßt ſich behaupten, daß nicht auch ſchon das Hebräer-Evangelium reinere Elemente dieſer Art enthalten habe, und muß dieß nicht in dem Grade wahrſcheinlicher ſeyn, je mehr wir dieſes Evangelium als die älteſte urkundliche Quelle unſerer Kenntniß der Lehre Jeſu anzuſehen haben? Oder warum ſoll ein Ausſpruch Jeſu, wie Matth. 9, 16. 17., wo von dem neuen Geiſt und

*) Schon Hieronymus hat dieß bemerkt, nur hat er ſich zu allgemein ausgedrückt. Vgl. de Wette Einl. S. 87.

**) A. a. O. S. 248 f.

der Selbſtſtändigkeit der neuteſtamentlichen Oekonomie die Rede iſt, weniger für ächt und urſprünglich gehalten werden können, als derjenige, welcher dem moſaiſchen Geſetz eine buchſtäbliche Geltung auch für den neuen Bund, eine unverbrüchliche, ewige Bedeutung zuſchreibt? Lehrt daſſelbe Evangelium, das den Schluß der Geſchichte des αἰὼν ἔτος in nächſte Ausſicht ſtellt, herbeigeführt durch ein plötzliches unmittelbares Eingreifen des in ſeiner Herrlichkeit wieder erſcheinenden Erlöſers (16, 28. 10, 23. 24, 30.), anderwärts eine ſtetige, immanente, geſchichtliche Entwicklung, eine im natürlichen Lebensproceß ſich verwirklichende Vollendung des Gottesreichs (13, 31. vgl. 28, 20.) u. ſ. w., hebt daſſelbe Evangelium, das die Aufgabe und Abzweckung des Chriſtenthums ſo vorherrſchend im beſchränkt nationalen, jüdiſch partikulariſtiſchen Sinne auffaßt (15, 24. 10, 5., vgl. 1, 21. 19, 28.), anderwärts ſeinen univerſaliſtiſchen Charakter (24, 14. 28, 19.) ſelbſt im Gegenſatz gegen das unglaubige Volk der Verheißung hervor (8, 10 f. 20, 1 f. 21, 33 f. 22, 1.) u. ſ. w., warum ſoll je das andere Glied dieſer und ande er Gegenſätze das ſekundäre ſeyn? Gibt man auch zu, daß unſer Matthäus-Evangelium kein einheitliches, ſchriftſtelleriſches Erzeugniß iſt, daß wir in ihm eine Sammlung heterogener, geſchichtlicher Bruchſtücke, ſucceſſiver Entwicklungsformationen der evangeliſchen Geſchichte vor uns haben, ſo drängt ſich doch immer wieder die Frage auf, woher die nichtjudaiſtiſchen Elemente des Matthäus-Evangeliums gekommen ſeyn ſollen, wenn der Judaismus des Hebräer-Evangeliums die urſprüngliche Form des Chriſtenthums war. Schließt man alſo aus der freilich unläugbaren diſparaten Beſchaffenheit einzelner Stücke des Matthäus-Evangeliums auf ſeine Nichtidentität mit dem Hebräer-Evangelium, und den ſpäteren Urſprung der mit dem Judaismus deſſelben nicht harmonirenden Stellen, ſo kann doch ein ſolcher Schluß nicht darauf, daß es überhaupt reinere und univerſellere Elemente dieſer Art enthält, ſondern nur auf die beſondere Form, welche ſie in ihm erhalten haben, gebaut werden. Die Kritik des Matthäus-Evangeliums hängt daher hier mit der Frage über das Weſen des Urchriſtenthums ſo eng zuſammen, daß es ein unbegründeter Schluß wäre, wenn man mit derſelben Gewißheit, mit welcher das Judaiſtiſche zum Charakter des Hebräer-Evangeliums gehört, das Nichtjudaiſtiſche ausſchließlich nur dem erſt ſpäter aus ihm hervorgegangenen Matthäus-Evangelium vindiciren wollte. Steht aber einmal ſo viel feſt, daß unſer Matthäus-Evangelium bei aller Verwandtſchaft mit dem Hebräer-Evangelium doch auch wieder ein von ihm verſchiedenes war, ſo kann wohl auch darüber kein Zweifel ſeyn, daß es hauptſächlich auch durch Hervorhebung,

Erweiterung und bestimmtere Gestaltung der universellen Elemente des Urchristenthums sich von ihm unterschieden haben wird.

Das Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung ist um so wichtiger, da es mit dem ältesten Zeugniß, das wir über das Matthäus-Evangelium haben, zusammentrifft, dem des Papias, das wir uns nun so auslegen können, das Matthäus-Evangelium sey zwar ursprünglich ein hebräisches Evangelium gewesen, aber mit seiner Uebersetzung in das Griechische habe es auch verschiedene Veränderungen erhalten, durch welche es seinen ursprünglichen Charakter mehr und mehr verlor. Aber ist denn, muß hier noch gefragt werden, das Zeugniß des Papias mit Recht von unserem Matthäus-Evangelium zu verstehen, da er ja nicht von einem Evangelium spricht, sondern nur sagt, daß Matthäus τὰ λόγια συνεγράψατο? Schleiermacher hat dieß in seiner bekannten Abhandlung über Papias Zeugnisse von unsern beiden Evangelien *) geläugnet und behauptet, nichts führe darauf, daß die Abfassung eines Evangelienbuchs so könne bezeichnet werden. Die Worte des Papias sollen nur den Sinn haben, Matthäus habe Aussprüche und Reden Jesu zusammengeschrieben, und zwar in hebräischer Sprache, nachher aber habe ein jeder, so gut er vermochte, diese Schrift erläutert, d. h. insbesondere zu den Reden und Aeußerungen Jesu die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzugefügt, unter denen sie gesprochen seyen. Eine solche offenbar am meisten zum Verständniß beitragende ἑρμηνεία sey eben unser griechischer Matthäus, wenigstens zum Theil, und es lasse sich diese Entstehungsart desselben theilweise exegetisch nachweisen. Als erster Abschnitt trete uns entgegen die Bergpredigt Kap. 5—7., ein zweiter Abschnitt seyen Kap. 10. Vorschriften für die Apostel, ein dritter die Sammlung von Gleichnissen Kap. 13, 1—52. Auch Kap. 18. seyen wieder sehr verwandte Sprüche u. s. w. So sinnreich und einleuchtend aber diese Deutung des papianischen Zeugnisses ist, so läßt sie sich doch nicht festhalten. Daß Papias im Zusammenhang derselben Stelle das Markus-Evangelium eine σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων nennt, kann zwar dem schon früher Bemerkten zufolge, nichts dagegen beweisen, da er aber ausdrücklich sagt, das von ihm gemeinte Markus-Evangelium habe sowohl τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα, als πραχθέντα enthalten, so ist hieraus deutlich zu sehen, daß er mit jenem Ausdruck nicht sagen will, es habe nur aus Reden Jesu bestanden. Ebenso hat nun Papias auch das Evangelium des Matthäus in hebräischer Sprache a potiori ein σύγγραμμα τῶν λογίων genannt, ohne daran zu denken, daß die

*) Stud. und Krit. 1832. S. 735 f.

Schrift, die er meinte, nichts weiter enthalten habe, als Reden ohne alle hiſtoriſche Unter- und Zwiſchenlagen. Iſt nun ferner, wie gleichfalls mit Recht bemerkt worden iſt, an ſich ſchon zweifelhaft, ob das Wort ἑρμηνεύειν auch von einer ſolchen Auslegung verſtanden werden kann, welche dadurch gegeben wird, daß zu den Ausſprüchen und Reden Jeſu die ſie motivirenden und begleitenden faktiſchen Umſtände hinzugeſetzt werden, ſo kann doch hier in keinem Falle das Wort dieſe Bedeutung haben, da es dem συγγράφεσθαι ἑβραΐδι διαλέκτῳ entgegenſteht. Wenn ein in griechiſcher Sprache ſchreibender Schriftſteller von einem in hebräiſcher Sprache geſchriebenen Buche, und in Beziehung auf daſſelbe von einem ἑρμηνεύειν ſpricht, ſo kann doch gewiß das letztere nur von einer Ueberſetzung verſtanden werden *). Wenn nun aber auch allerdings die Schleiermacher'ſche Erklärung philologiſch ſich nicht rechtfertigen läßt, ſo wirft ſie doch, was die Sache ſelbſt betrifft, ein neues Licht auf die Entſtehungsgeſchichte der Evangelien. Verſtand Papias, wie wohl nicht zu bezweifeln iſt, unter jenen λόγια das Evangelium des Matthäus, ſo iſt bemerkenswerth, daß er es gerade mit dieſem Ausdruck bezeichnet. Wir ſehen hieraus nicht nur, daß man das, was unter den λόγια zunächſt zu verſtehen iſt, den Lehrinhalt, die Ausſprüche und Reden Jeſu, von Anfang an als das Weſentliche, Subſtanzielle der evangeliſchen Geſchichte betrachtete, und daher auch vorzugsweiſe zum Gegenſtand der Darſtellung machte, ſondern es trifft dieß auch mit der Beſchaffenheit unſeres Matthäus-Evangeliums ſo genau zuſammen, daß es nur zur Beſtätigung der bisher entwickelten Anſicht von demſelben dienen kann. Wie wir aus der Beſchreibung des angeblichen Markus-Evangeliums ſchließen müſſen, daß nicht unſer jetziges gemeint ſeyn könne, ſo gibt dagegen jene charakteriſtiſche Bezeichnung des Matthäus-Evangeliums, als einer die λογία des Herrn enthaltenden Schrift, den ſprechendſten Beweis dafür, daß unſer griechiſches Evangelium mit jenem hebräiſchen weſentlich identiſch geweſen ſeyn muß. Bedenkt man, welche prädominirende Stellung auch noch in unſerem Matthäus-Evangelium die Bergpredigt hat, in welchem untergeordneten Verhältniß alles Faktiſche, das ihr vorangeht, zu ihr ſteht, wie auch in dem weiteren Inhalt des Evangeliums die Hauptpunkte durch Gruppen von Reden und Parabeln gebildet werden, ſo läßt ſich gewiß recht gut begreifen, wie ein ſolches Evangelium, ſeiner weſentlichen Anlage nach, als eine Sammlung von λόγια des Herrn bezeichnet werden konnte, und wenn wir uns nun von dieſem Punkte aus den weiteren Verlauf des Bildungsproceſſes denken, durch welchen

*) Vgl. Lücke Stud. und Krit. 1833. S. 499.

das alte Hebräer-Evangelium in unſer jetziges Matthäus-Evangelium überging, iſt nicht mit aller Wahrſcheinlichkeit anzunehmen, daß die Erweiterung und Bereicherung, die es erhielt, hauptſächlich das Faktiſche betraf, das zwar ſchon von Anfang an nicht fehlte, aber gegen den ſo überwiegenden didaktiſchen Inhalt weit mehr zurückgetreten ſeyn muß, als dieß jetzt der Fall iſt? Wie in der weiteren Entwicklung der Evangelienliteratur das Verhältniß des Didaktiſchen und Faktiſchen ein ganz anderes wurde, zeigt das Markus-Evangelium, das als das letzte unſerer ſynoptiſchen Evangelien, mit ſeinem vorzugsweiſe faktiſchen, die λόγια zum Theil abſichtlich ausſchließenden Inhalt, in dieſer Beziehung einen beſtimmten Gegenſatz gegen das Matthäus-Evangelium als das älteſte bildet.

Der Name des Apoſtels Matthäus ging ſomit von dem hebräiſchen Evangelium, ohne daß wir wiſſen, mit welchem Grunde und wie dieß geſchah, auf unſer jetziges über, doch läßt ſich die Zeit, in welcher dieſe Umgeſtaltung erfolgte, etwas genauer beſtimmen. Aus der Geringſchätzung, mit welcher Papias, der älteſte Zeuge für das hebräiſche Evangelium, von den Ueberſetzungen ſpricht, iſt zu ſchließen, daß es damals noch keine als authentiſch anerkannte Ueberſetzung gab, aber wenige Decennien nach Papias gilt ſchon unſer jetziges griechiſches Evangelium, als das eigentliche, allgemein angenommene Matthäus-Evangelium. Das für unſere Kenntniß des Paſchaſtreits ſo wichtige Fragment des Apollinaris *), welchem zufolge die Anhänger der kleinaſiatiſchen Feſtſitte für ihre Behauptung, daß der Herr am vierzehnten das Lamm mit den Jüngern gegeſſen, am fünfzehnten aber gelitten habe, auf Matthäus ſich beriefen, und ſie aus ſeinem Evangelium exegetiſch nachzuweiſen ſuchten, kann nur auf unſer jetziges Matthäus-Evangelium gehen, und es war demnach ſchon zur Zeit des Paſſahſtreits ganz herkömmlich, es ſchlechthin als das des Matthäus zu bezeichnen. Da kein Zweifel darüber ſeyn kann, daß der in dieſem Zuſammenhang genannte Matthäus der Apoſtel dieſes Namens iſt, ſo würde ſomit die Stelle des Apollinaris das älteſte Zeugniß für den apoſtoliſchen Urſprung unſers kanoniſchen Matthäus-Evangeliums enthalten, ſoweit überhaupt von einem ſolchen die Rede ſeyn kann.

Ein Evangelium, welches, wie unſer Matthäus-Evangelium in einem im Ganzen ſo nahen Verhältniß zu einer urſprünglich in hebräiſcher Sprache geſchriebenen und in der Folge als Hebräer-Evangelium bezeichneten Evangelienſchrift ſteht, charakteriſirt ſich dadurch von ſelbſt. Um jedoch ſeinen Cha-

*) Vgl. oben S. 335. 363.

rakter näher in's Auge fassen zu können, ist vorerst sein Inhalt nach seinen Hauptbestandtheilen zu analysiren.

Das Evangelium theilt sich in drei Hauptabschnitte. Nach der Vorgeschichte Kap. 1—4. beschreibt es in dem zweiten von Kap. 5 — 18. gehenden Hauptabschnitt die messianische Wirksamkeit Jesu in Galiläa, und in dem dritten Kap. 19—28. die Vollendung seiner Wirksamkeit und die Erfüllung seines Schicksals in Jerusalem.

Die Vorgeschichte enthält 1) das Geschlechtsregister Jesu und seine Geburt in Bethlehem Kap. 1.; 2) die mit seiner Geburt zunächst zusammenhängenden Begebenheiten, die Erscheinung der Magier, die Flucht nach Aegypten, die Rückkehr nach Nazareth Kap. 2.; 3) den Auftritt des Täufers Johannes und die Taufe Jesu Kap. 3.; und 4) die Versuchung Jesu und die Einleitung zu seiner öffentlichen Wirksamkeit Kap. 4. Bei diesem ersten Abschnitt kann die Frage entstehen, ob die beiden ersten Kapitel schon ursprünglich zum Evangelium gehörten, ob sie nicht, wenn sie auch in unserem griechischen Matthäus-Evangelium von Anfang an nicht fehlten, doch zu dem ursprünglichen Stamm des Evangeliums erst durch das Interesse hinzugekommen sind, die Geschichte Jesu durch eine solche, der judaisirenden Tendenz des Evangeliums entsprechende Vorgeschichte zu vervollständigen. Wie zufällig sie in der Form, die sie hier hat, entstanden ist, zeigt die disparate Beschaffenheit ihrer Elemente. Es ist längst bemerkt, daß die Genealogie, wie sie ja auch in dem Evangelium der Ebioniten fehlte, zu der Voraussetzung der übernatürlichen Geburt Jesu nicht paßt. Es ist daher deutlich zu sehen, wie äusserlich die Zusammenfügung ist, wenn 1, 16. der Uebergang auf Jesus mit den Worten gemacht wird: — *ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ, τὸν ἄνδρα τῆς Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς, ὁ λεγόμενος Χριστός.* Wozu also eine in Joseph auslaufende Genealogie, wenn doch der Faden der Abstammung eben da abgerissen wird, wo er an den, dessen Abstammung die Genealogie nachweisen will, angeknüpft werden soll? Und wie läßt sich denken, daß eine als eine Sammlung von *λόγια* des Herrn angelegte Evangelienschrift mit der Genealogie Jesu den Anfang gemacht habe? Ueberdieß ist ja der Inhalt der beiden ersten Kapitel so ungeschichtlich und mit sagenhaften Elementen so eng verwachsen, daß der sekundäre Ursprung wenigstens dieses Theils der Vorgeschichte wohl keinem Zweifel unterliegen kann.

Der zweite Haupttheil beginnt eigentlich schon 4, 12., man sieht jedoch diesem Abschnitt 4, 12—25. an, wie summarisch der Evangelist hier alles er-

zählt, was der Bergrede vorangeht, um so bald als möglich auf diese selbst zu kommen, und in ihr mit seiner Darstellung der evangelischen Geschichte festen Fuß zu fassen. Die Bergrede ist die Eröffnung des messianischen Plans, dessen Ausführung die folgende Geschichte enthält, das eigentliche Programm des messianischen Reichs, dessen Stifter Jesus werden wollte. Die Rede schreitet methodisch von einem Moment zum andern fort. Im Eingang derselben wird zuerst das allgemein christliche Grundgefühl, das den Christen als Bürger des messianischen Reichs beseelende Bewußtseyn in seiner ganzen Innerlichkeit und Universalität ausgesprochen. Das christliche Bewußtseyn ist, ungeachtet des abstoßenden Widerspruchs, in welchem die Christen zur äussern Wirklichkeit stehen, das intensivste Selbstbewußtseyn und das übergreifendste Weltbewußtseyn. Die Christen und vor allem die, welche damals noch die eigentlichen Träger der messianischen Idee waren, die ersten und nächsten Jünger Jesu, sind das Salz der Erde, die Seele der Welt, das auf den großen Leuchter der Weltgeschichte gestellte Licht V. 3—24. Nach diesem emphatischen Eingang wird nun unmittelbar die Hauptidee der neuen Religionsökonomie in ihrem Verhältniß zur alten in dem Hauptsatze dargelegt, daß die alte so wenig durch die neue aufgehoben werden soll, daß sie vielmehr nur der substanzielle, geistige, ewig sich gleich bleibende Inhalt der alten sey V. 17—19. Dieß wird antithetisch ausgeführt durch Nachweisung des sittlich Inadäquaten in der pharisäischen Gesetzlichkeit und Gesetzes-Auffassung, welche in sechs Beispielen oder charakteristischen Zügen näher vor Augen gelegt wird: 1) in dem Tödten V. 21—26. 2) in dem Ehebrechen V. 27—30. 3) in dem Ehescheiden V. 31. 32. 4) in dem Schwören V. 33—37. 5) in dem Wiedervergelten V. 38—42. 6) in dem Feindeshaß V. 43—48. Im Folgenden sind es nicht mehr einzelne Gebote und Verbote, an welchen das christlich sittliche Verhalten in seinem Unterschied vom pharisäischen dargestellt wird, sondern gewisse Tugenden und Handlungen, in deren Uebung die Vollkommenheit, die rechte Beschaffenheit des sittlich religiösen Lebens, die δικαιοσύνη besteht, die Wohlthätigkeit, oder das Almosengeben V. 2—4., das Gebet V. 5—15., das Fasten V. 16—18. Von 6, 19. an nimmt die Rede einen etwas andern Charakter an, indem sie nicht mehr dieselbe bestimmte antipharisäische Tendenz hat, sondern in einzelnen minder genau zusammenhängenden Sprüchen und Gnomen, Warnungen und Ermahnungen, sich fortbewegt, in welchen das Wesen der christlichen Gesinnungs- und Handlungsweise nach verschiedenen Seiten hin so dargelegt wird, daß sich in dem Einzelnen immer wieder die allgemeine Grund-

Idee des christlichen Bewußtseyns ausdrückt: V. 19—21. der irdische und der himmlische Schatz; V. 22. 23. das innere Licht; V. 24—34. die Wahl zwischen den zwei Herrn und die Lossagung von allem, was sich nur auf den Mammon und das Leben in der gegenwärtigen Welt bezieht. Ferner Kap. 7, 1—5. Warnung vor dem Splitterrichten und der Heuchelei als der Quelle davon, V. 6. vor der Wegwerfung des Heiligen (eine zwar auch das Verhalten gegen Andere betreffende, aber mit der vorangehenden in keiner Verbindung stehende Erinnerung), V. 7—11. Ermahnung zum Gebet, motivirt durch die dem Gebet seiner Natur nach nicht fehlende Erhörung und Gewährung des Erbetenen; V. 12. der allgemeine Imperativ des sittlichen Handelns gegen Andere; V. 13. 14. die allgemeine sittliche Aufgabe des Lebens, dargestellt unter dem Bilde der engen und weiten Pforte, des schmalen und breiten Pfades; V. 15—23. Warnung vor falschen, der Erreichung des Heils entgegenstehenden Lehren, in Verbindung mit der allgemeinen, als Kriterium der Beurtheilung dienenden Lehre, daß alles wahrhaft Gute nur auf dem innern Grunde des Guten beruhen kann, und alles äusserliche Thun ohne alle Bedeutung ist, wenn es sich nicht am Ende in seinem innern sittlichen Werthe bewährt. Angeknüpft wird dann als Zusammenfassung des Ganzen der Schluß der Rede, bestehend in einem Gleichniß, in welchem das sittliche Handeln in Hinsicht seines Endzwecks mit einem auf die zweckmäßigste Weise auf festem Felsengrunde erbauten Hause verglichen wird. Der absolute Werth des sittlichen Handelns wird demnach hier noch zum Schlusse in das gesetzt, was, als der substanzielle Gehalt desselben, das alles Zeitliche Ueberdauernde, über alles Uebergreifende, Ewige ist.

Das Charakteristische dieser Rede, welche mit Recht als der innerste Kern des ganzen Lehrinhalts der evangelischen Geschichte zu betrachten ist, ist die einfache, von selbst einleuchtende, dem unmittelbarsten sittlich-religiösen Bewußtseyn entnommene Wahrheit ihrer Lehren und Vorschriften, ihre praktische Tendenz, ihr von allem religiösen Dogmatismus freier sittlicher Geist, in welchem das Christenthum als das von allem Unlautern gereinigte, zur absoluten Bedeutung der sittlichen Idee erhobene, als das vergeistigte Judenthum, oder das Gesetz als reine Sittlichkeit, sich darstellt. Die Rede macht im Ganzen unstreitig den Eindruck des Unmittelbaren und Ursprünglichen, und wenn irgend etwas, so gehört gewiß der so ganz den Geist einer lebensfrischen Polemik athmende antipharisäische Theil derselben, zu dem Aechtesten, das aus dem Munde Jesu gekommen, in unsern Evangelien aufbewahrt worden

iſt. Auch die mit dem Hauptinhalt und Hauptzweck der Rede in keinem ſehr engen Zuſammenhang ſtehenden einzelnen Sprüche und Gnomen tragen das Gepräge einer populären Lehrweisheit an ſich, wie ſie als der die Lehrvorträge Jeſu in ſo hohem Grade auszeichnende Vorzug gedacht werden muß. Eine ganz andere Frage aber iſt, ob wir auch die Form, in welcher der Verfaſſer des Matthäus-Evangeliums die Rede gegeben hat, als die urſprüngliche betrachten dürfen. So wahrſcheinlich auch ſeyn mag, daß Jeſus gleich im Anfange ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit mit einer Rede aufgetreten iſt, in welcher er ſich über ſeine Stellung zu der ihn zunächſt umgebenden Gegenwart, die Aufgabe und Tendenz ſeiner Wirkſamkeit, die Grundſätze ſeiner ſittlich religiöſen Weltanſchauung ausſprach, ſo läßt ſich ſchon wegen der Unſicherheit der Ueberlieferung nicht annehmen, daß die Rede in dem ganzen Umfang und Zuſammenhang, in welchem wir ſie hier haben, wirklich gehalten worden iſt. Dieſe an ſich ſehr nahe liegende Vermuthung erhält durch die Beſchaffenheit der Rede ſelbſt auf doppelte Weiſe ihre Beſtätigung, ſowohl durch das, was der Rede in einzelnen Stellen an Zuſammenhang fehlt, als auch durch den Zuſammenhang ſelbſt, in welchem in ihr alles Einzelne zur Einheit eines Ganzen verbunden iſt. War das Evangelium ſeiner urſprünglichen Anlage nach, wie aus ſeinem älteſten Namen zu ſchließen iſt, eine Sammlung von Ausſprüchen Jeſu, ſo iſt voraus zu erwarten, daß in ihm Reden und Ausſprüche zuſammengeſtellt worden ſind, die zu verſchiedenen Zeiten und aus verſchiedenen Veranlaſſungen aus dem Munde Jeſu gekommen ſind. Dieſen urſprünglichen Charakter des Evangeliums trägt die Rede in denjenigen Stellen an ſich, in welchen ſich unter den einzelnen Redetheilen kein ſtrengerer Zuſammenhang nachweiſen läßt. Wie läßt ſich denken, daß Jeſus alle in der Rede enthaltenen gnomenartigen Ausſprüche, deren allgemeine Wahrheit eine ſo vielfache Anwendung zuläßt, gleich in ſeiner erſten Rede ſo zuſammengedrängt habe, daß er in der Folge da, wo eine ſolche Wahrheit ihre Anwendung fand, nur wiederholt haben würde, was er ſchon früher geſagt hatte? Ebenſo wenig läßt die Planmäßigkeit, mit welcher die ganze Rede angelegt iſt, das Methodiſche der Anordnung und Ausführung die Annahme zu, ſie habe ſchon urſprünglich dieſe Form gehabt. Die Rede bewegt ſich, wie die gegebene Entwicklung ihres Gedankengangs zeigt, nach einer beſtimmten Idee von Moment zu Moment fort. Es iſt unverkennbar, daß ſie ſo umfaſſend als möglich ſeyn will, die ſittlich religiöſen Grundſätze des Chriſtenthums ſollen nach den verſchiedenen Beziehungen des praktiſchen Lebens in der Einheit eines Ganzen

dargelegt werden. Wie sie ihrer ganzen Anlage nach auf der Totalität eines logisch geordneten, sich in sich selbst abschließenden Ganzen berechnet ist, gibt sich hauptsächlich auch in dem letzten Theile von 7, 15. an zu erkennen. Es zeugt von einer künstlerischen Reflexion, daß sie mit der Warnung vor den falschen Lehrern und ihrer Charakteristik den Uebergang auf den Schluß macht. Indem sie an ihnen die allgemeine Wahrheit in Erinnerung bringt, daß das wahrhaft Gute in seinen Früchten, in seinem Resultate sich bewähren müsse, wird so das Ende, der letzte Endzweck des sittlichen Handelns zum Ende der Rede selbst gemacht. So konnte Jesus nur gesprochen haben, wenn er selbst seine Rede von Anfang an auf die Einheit eines in größerem Zusammenhang sich fortbewegenden, alle Hauptmomente des sittlich religiösen Bewußtseyns, wie es durch die Idee des messianischen Reichs als ein neues Princip bestimmt werden muß, umfassenden Ganzen angelegt hat. Aber nicht blos die ganze Form der Rede macht ihren Ursprung zweifelhaft, auch schon die äussern Verhältnisse, unter welchen die Rede gehalten worden seyn soll, lassen wenigstens eine Rede solcher Art nicht erwarten. Welche Art von Zuhörern man auch für die Rede voraussetzen mag, das Volk, oder die Jünger, sie will für eine so frühe Zeit nicht recht passen. Für die Jünger allein konnte die Rede nicht bestimmt seyn; es waren ja damals nur erst wenige Jünger berufen, und unstreitig hätte Jesus die Belehrungen, die er den Jüngern zu geben hatte, ihnen weit zweckmäßiger auf eine andere Weise, als in der Form einer solchen Rede gegeben. Als Inauguralrede, was sie offenbar seyn will, kann sie nur vor einer größern Versammlung gehalten worden seyn, und es gehört daher wesentlich zur geschichtlichen Situation der Rede, daß sie, wenn auch die Jünger im engern Sinn Jesum zunächst umgaben, doch nur im Angesicht einer großen versammelten Volksmenge gehalten worden ist. Wie kann sie aber schon damals vor einem solchen Publikum gehalten worden seyn? Dieß setzt doch voraus, daß die Wirksamkeit Jesu schon damals nicht blos längere Zeit gedauert, sondern auch durch alles, was sie begleitete, die Aufmerksamkeit des Volks auf eine Weise auf sich gezogen hatte, daß es ihm auch schon an der nöthigen Empfänglichkeit für eine Rede von solchem Inhalt nicht fehlen konnte. Es wird dieß vom Evangelisten selbst anerkannt, indem er nur zur geschichtlichen Motivirung der Rede die 4, 23—25. enthaltene Erzählung vorangeschickt haben kann. Wenn aber die Rede nicht ohne einen bedeutenden geschichtlichen Hintergrund gedacht werden kann, warum erzählt der Evangelist nur so summarisch, Jesus habe ganz Galiläa durchwandert, in den Synagogen ge-

lehrt, das Evangelium verkündigt, und Kranke und Leidende aller Art geheilt, so daß sich der Ruf von ihm überall hin verbreitet, und ihm eine große Volksmenge aus Galiläa und der Dekapolis, aus Jerusalem und Judäa und den Gegenden jenseits des Jordans nachfolgte? Entweder wußte der Evangelist über die der Rede vorangehende Wirksamkeit Jesu nicht mehr, als er 4, 23 — 25. ganz im Allgemeinen und nur für den Zweck der geschichtlichen Motivirung der Rede sagt, und in diesem Falle wüßten wir somit überhaupt nicht, welche geschichtliche Stellung dieselbe gehabt hat, oder er wußte zwar mehr, wollte aber, wenigstens hier gerade, nicht mehr sagen, in welchem Falle eine Freiheit in der Behandlung des geschichtlichen Stoffs vorauszusetzen wäre, welche nothwendig auch auf die Form der Rede selbst hätte Einfluß haben müssen. In dem einen Falle aber, wie in dem andern, würde die Rede, die ihr in der jetzigen Form zukommende Bedeutung einer Inauguralrede erst durch den Evangelisten erhalten haben. Diese Annahme hat in der That, wenn man alles zusammennimmt, alle Wahrscheinlichkeit für sich. Wie der Evangelist, was ohnedieß kaum einem Zweifel unterliegen kann, verschiedene, zu verschiedenen Zeiten geschehene Aussprüche zusammengefaßt und zur Einheit eines Ganzen verbunden hat, so scheint er auch absichtlich, um die Hauptidee der nachfolgenden evangelischen Geschichte sogleich in ihrer ganzen Bedeutung hervortreten zu lassen, dieser Rede im Beginne der öffentlichen Wirksamkeit Jesu eine so viel möglich hervorragende Stellung gegeben zu haben. So wenig also auch, was das Materielle betrifft, gegen die Aechtheit der Rede ein gegründeter Zweifel erhoben werden kann, so wenig würde doch von ihrer Form und Stellung dasselbe behauptet werden können.

Die Ansicht, die sich der neueren Kritik längst aufgedrungen hat, daß Matthäus an das von Jesu ursprünglich in der Bergrede Vorgetragene Manches bei andern Gelegenheiten von ihm Gesprochene angereiht habe (in der Art, daß der gemeinschaftliche Grundriß, nämlich Anfang, Schluß und zwischen beiden das Wesentliche des Gedankenfortschritts blieb, in dieses Fachwerk aber mehr- oder minder Verwandtes von anderwärts her eingeschoben wurde) *), hat ihre Hauptstütze darin, daß viele von den von Matthäus in der Bergrede zusammengestellten Aussprüchen bei Lukas und zum Theil auch bei Markus an verschiedenen Orten zerstreut vorkommen. Man ist daher sehr geneigt, aus der minder passenden Stellung der Aussprüche bei Matthäus auf die um so passendere bei Lukas zu schließen. Hiezu ist man jedoch auf keine Weise berech-

*) Vgl. Strauß, Leben Jesu I. S. 639 f.

tigt. Die richtigere Stellung der Aussprüche, welche Lukas an andern Orten hat, ist so zweifelhaft, daß, wie Strauß mit Recht bemerkt und näher nachweist, in diesem Stücke Lukas nichts vor Matthäus voraus hat. Hat sich nun schon die bisherige Kritik wenigstens für eine Gleichstellung des Matthäus mit Lukas entscheiden müssen, so kann auf dem Standpunkt der gegenwärtigen Untersuchung die Frage über den Vorzug des einen der beiden Evangelisten vor dem andern gar nicht mehr entstehen. Sie ist durch die nachgewiesene eigenthümliche Tendenz des Lukas-Evangeliums, welche hauptsächlich von der Bergrede aus in ihrer antithetischen Beziehung zum Matthäus-Evangelium sich entwickelt, voraus schon beantwortet. Wir können uns daher bei der Frage nach der ursprünglichen Beschaffenheit der Bergrede nur auf den Standpunkt des Matthäus-Evangeliums stellen, und wenn es nun auch vielleicht scheinen könnte, die zwischen beiden Evangelisten stattfindende Differenz gleiche sich dadurch aus, daß der Eine ebenso sehr darauf bedacht ist, das mehr oder minder Auseinanderliegende zusammenzufassen und auf einen Hauptpunkt zu concentriren, als es dem Andern darum zu thun ist, die geschlossene Einheit des Ganzen aufzulösen, und das bei Matthäus Verbundene auf verschiedene Punkte zu vertheilen, so darf doch dabei keineswegs vergessen werden, daß die dem Lukas eigene Tendenz das Matthäus-Evangelium zu ihrer Voraussetzung hat, und ebendeßwegen auch der von der Form und Stellung der Bergrede bei Matthäus so wesentlich abweichenden bei Lukas ein ganz anderes Interesse als das historische zu Grunde liegt. Wir können nun zwar auch die Form und Stellung der Bergrede bei Matthäus nicht für die ursprüngliche halten, und müssen demnach auch bei diesem Evangelisten eine freiere Behandlung des historischen Stoffs voraussetzen, aber wir haben doch sonst keinen Grund zu der Annahme, daß weitere Momente ähnlicher Art, wie sie bei Lukas thatsächlich vor Augen liegen, auf seine Darstellung eingewirkt haben, indem er ja schon als der früher schreibende Evangelist noch mehr ausserhalb der Sphäre der Partei-Gegensätze sich befand, aus welchen das Lukas-Evangelium hervorgegangen ist *).

*) Strauß hat das Resultat seiner Untersuchungen über die Bergrede so zusammengefaßt (I. S. 652): Die körnigen Reden Jesu haben durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden können, wohl aber seyen sie nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt und als Gerölle an Orten abgesetzt worden, wohin sie eigentlich nicht gehörten. Und dabei finden wir zwischen den drei ersten Evangelisten

An die Bergrede schließt sich ein geschichtlicher Abschnitt an, in welchem neben einzelnen sinnvollen und energischen Aussprüchen Jesu, 8, 18—22,

den Unterschied, daß Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei Weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wieder zu geben vermochte, doch aber meistens das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewußt hat; während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, namentlich in Spalten zwischen größeren Redemaßen liegen geblieben seyen, wobei dann insbesondere Lukas in einigen Fällen sich bemüht habe, sie künstlich zu fassen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht habe ersetzen können. Diese Ansicht stimmt in der Hauptsache mit der meinigen überein, wenigstens soweit, als auch hier die relative Ursprünglichkeit der Bergrede bei Matthäus anerkannt wird. Ein bemerkenswerther Beleg dafür, wie sich im Einzelnen das allgemeine Verhältniß, in welchem in Hinsicht der Bergrede die drei Evangelisten zu einander stehen, ist der Ausspruch Jesu Matth. 5, 13.: Ihr seyd das Salz der Erde, wenn aber das Salz dumm wird, womit wird man salzen u. s. w. Keiner der drei Synoptiker läßt diesen Ausspruch unerwähnt, aber wie verschieden ist die Form, in welcher er von dem Einen, wie von dem Andern gegeben wird. In seiner unmittelbaren natürlichen Wahrheit stellt sich dieser Ausspruch bei Matthäus dar. Was kann treffender seyn, als die Vergleichung der Jünger Jesu mit dem Salz, um sie durch dieses einfache Bild als die Träger des neuen geistigen Princips zu bezeichnen, das die Menschheit durchdringen soll? Sollte einmal dieses Bild in einem auf die messianische Bestimmung Jesu sich beziehenden geistigen Sinne gebraucht werden, welcher andere Sinn konnte wohl näher liegen? Lukas 14, 34. 35. hängt denselben Ausspruch in einer etwas veränderten Form einer Rede Jesu an, in welcher er die, die seine Jünger werden wollen, ermahnt, in Erwägung der Opfer und Entsagungen, welche sie auf sich nehmen müssen, sich lieber gar nicht in seine Jüngerschaft zu begeben, als in ihr nicht zu bestehen. In diesem Zusammenhang läßt Lukas Jesum sagen: Es ist etwas Schönes um das Salz, wenn aber das Salz dumm wird, womit soll man salzen, es taugt zu nichts mehr, man wirft es hinweg. Wer sieht hier nicht, welche schiefe Stellung schon hier dem in seinem ursprünglichen Sinne so treffenden Ausspruch Jesu gegeben ist? Wer sind denn die Subjekte, welche bei Lukas mit dem Salze verglichen werden? Nicht solche, welche schon Jünger sind, sondern nur solche, welche es werden sollen, das Bild des Salzes bezeichnet daher nicht sowohl bestimmte Subjekte, als vielmehr eine Eigenschaft, welche bestimmte Subjekte haben sollen. Wenn nun alle Jünger Jesu überhaupt ein Salz der Erde seyn sollen, sofern sie den Beruf haben, mit dem in ihnen selbst wirkenden Princip auch auf Andere zu wirken, so ist doch in einem Zusammenhang, in welchem von den zur Jüngerschaft Jesu überhaupt gehörenden Aufopferungen und Entsagungen die Rede ist, das Nächste, woran gedacht werden muß, nicht

9, 9 — 13. (durch die Berufung des Matthäus wird im Grunde nur der folgende Ausspruch über die Gerechten und Sünder motivirt) 9, 14 — 17.

was man für Andere, sondern was man vor allem für sich selbst seyn soll. Auf die Vergleichung mit dem Salz würde daher gewiß Lukas in diesem Zusammenhang nicht gekommen seyn, wenn er nicht den Ausspruch Jesu bei Matthäus vor sich gehabt, ihn aber zugleich nur so anzuwenden beabsichtigt hätte, daß das zur Auszeichnung der ursprünglichen Jünger Jesu im engeren Sinn, der Judenapostel, gesagte Wort Jesu: „ihr seyd das Salz der Erde," statt dieser speciellen Bedeutung einen allgemeineren Sinn erhielt. Schon hier sehen wir also den Ausspruch Jesu seiner ursprünglichen Stellung entrückt, nun erwäge man aber, was vollends bei Markus aus ihm geworden ist. Es gibt kaum eine andere Stelle des N. T., in welcher der Zusammenhang und die den Schriftsteller leitende Ideen-Verknüpfung räthselhafter ist, als Marc. 9, 49, 50. Ich kann nur so einen erträglichen Sinn in die Stelle bringen, daß nach V. 48. hineingedacht wird: dem Feuer kann nämlich überhaupt niemand entgehen. Will man nicht in das nie erlöschende Feuer der Hölle kommen, so muß man das läuternde Feuer über sich ergehen lassen, das wie das Salz eine den Menschen Gott weihende Kraft hat. Jeder muß also mit Feuer gesalzen werden (durch Selbstverläugnung die Feuerweihe erhalten) wie ja auch (vgl. 3 Mos. 3, 17.) jedes Opfer mit Salz gesalzen werden muß. Nun sollte eigentlich analog dem καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον u. s. w. V. 42., dem καλόν u. s. w. V. 43. 45. 47. der Satz folgen: So ist es für den Menschen, wenn das Feuer der Selbstverläugnung und Prüfung über ihn kommt, weit besser mit diesem Feuer gesalzen zu werden, als in das Feuer zu kommen, das nie erlischt. Statt nun aber so fortzufahren, substituirt der Evangelist dem ihm vorschwebenden Gedanken den Spruch vom Salz: Etwas so Gutes ist es um das Salz, wenn aber das Salz salzlos wird, womit werdet ihr es selbst salzen, d. h. seine salzende Kraft ihm wieder geben? So habet also Salz in euch, und haltet Frieden unter einander. Was wird hier mit dem Salz verglichen? Bei Matthäus sind es die mit dem christlichen Subjekt identischen Jünger, bei Lukas ist es die Fähigkeit, auf eine dem christlichen Princip entsprechende Weise auf Andere zu wirken, bei Markus die sittliche Gesinnung, welche die Selbstverläugnung durch Leiden und Prüfungen bewirkt. Ist nun schon bei Lukas die specifische Beziehung auf die Apostel, als die eigentlichen Jünger Jesu, welche der Ausdruck bei Matthäus hat, durch Verallgemeinerung geschwächt, so ist sie bei Markus vollends ganz verschwunden. Nur in der Schlußermahnung εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις V. 50., in welcher die Rede Jesu zu der Veranlassung, von welcher sie ausging, dem Rangstreit der Jünger zurücklenkt, wird dem Salz wieder eine zufällige Beziehung auf die Jünger gegeben, demselben nun aber die ihm in diesem Zusammenhang ursprünglich ganz fremde bildliche Bedeutung der Freundschaft und Eintracht untergelegt. Wie äußerlich hängt hier

V. 36—38 eine Reihe von Wunderthaten Jesu erzählt wird, 8, 1—4. die Heilung eines Aussätzigen; V. 5—13 die Heilung des Sohns eines Hauptmanns in Kapernaum; V. 14—17 der Schwiegermutter des Petrus; V. 23—27 die Stillung des Seesturms; V. 28—34 die Austreibung der Dämonen aus den beiden Gergesenern; 9, 1—8 die Heilung eines Gichtbrüchigen; V. 18—26 die Wiedererweckung der Tochter eines Aeltesten und die Heilung einer blutflüssigen Frau; V. 27—38 die Heilung zweier Blinden, eines stummen Dämonischen und anderer Kranken. Der Abschnitt soll demnach eine anschauliche Vorstellung der in der Hebung der verschiedenartigsten Gebrechen sich offenbarenden Wunderthätigkeit Jesu geben. Der Evangelist hat nun, was er schon 4, 23—25. aber nur im Allgemeinen bemerkte, Jesus habe auf seinen Wanderungen in Galiläa alle Krankheiten und Leiden des Volkes geheilt (*πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας, ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους καὶ δαιμονιζομένους, καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς*), speciell ausgeführt. Hat er nun absichtlich vor der Bergrede nichts Specielleres hierüber mitgetheilt, so liegt die Vermuthung sehr nahe, er habe ebenso absichtlich hier gerade alle diese Wunderheilungen in Einer Reihe zusammengestellt. Wie läßt sich denken, daß Jesus, wie man auch über die Realität seiner Wunder urtheilen mag, die allermeisten seiner Wunderthaten gerade in die unmittelbar auf die Bergrede folgende Periode verlegt, und in dieser raschen Folge ein Wunder nach dem andern verrichtet habe? Es ist nur der Geschichtschreiber, in dessen Darstellung alle diese wohlthätigen Handlungen Jesu zu einem Gesammtbilde seiner messianischen Thätigkeit sich zusammendrängen. Aus dem Gesichtspunkt der Messianität müssen wir alle hier zusammengestellten Züge auffassen. Wie Jesus in der Bergrede als der Vollender des Gesetzes auftritt, so stellt er sich hier als denjenigen dar, an welchem das Wort des Propheten in Erfüllung gegangen ist: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε, καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν*, 8, 17. Darum hebt nun auch der Evangelist am Schlusse des Abschnitts noch einmal hervor, was er schon vor der Bergrede zur Motivirung derselben summarisch bemerkt und als

alles zusammen, wie künstlich ist die Verbindung, in welche die beiden Begriffe Feuer und Salz zu einander gebracht sind, wie zufällig kommt Markus auf das Salz zu reden? Wenn auch Luc. 14, 25. f. wie Marc. 9, 33 f. von den Aufopferungen und Entsagungen die Rede ist, welche man in der Nachfolge Jesu auf sich zu nehmen hat, so scheint doch eigentlich nur das wiederholte *καλὸν* V. 42. 43. 45. 47 den Markus an des Lukas *καλὸν τὸ ἅλας* erinnert zu haben.

das Thema aufgestellt hat, das unmittelbar nach derselben im Einzelnen auszuführen war, daß er alle Städte und Dörfer durchwandert, in den Synagogen gelehrt, das Evangelium vom Reiche Gottes verkündigt und alle Krankheiten und Leiden des Volks geheilt habe 10, 35. vgl. 4, 23 — 25. Nicht sowohl auf Wundererzählungen ist es daher hier abgesehen, als vielmehr auf eine Zusammenstellung solcher Handlungen Jesu, durch welche leidende Zustände verschiedener Art, sowohl leibliche als geistige, gehoben worden sind. Nicht blos in dem ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου, 9, 2., auch in den κακῶς ἔχοντες V. 12 spielt das Physische in das Moralische hinüber, das Eine hängt mit dem Andern so eng zusammen, daß ebendeßwegen auch eine Erzählung, wie die von der Berufung des Matthäus 9, 9., ganz in die Reihe dieser Züge paßt. Halten wir den messianischen Gesichtspunkt des Abschnitts fest, so erklärt sich hieraus wohl auch, warum Erzählungen, wie die 8, 18 — 22. und 9, 14 — 17. mit den übrigen zusammengestellt sind. Neben dem Hauptzug, der hier geschildert wird, sollen auch noch andere verwandte Züge seiner Messianität angedeutet werden. Wie der Messias ein Heiland ist, und als Heiland die Leiden und Gebrechen des Volks hebt und beseitigt, so ist er auch Reformator, und hat als solcher das Alte und unbrauchbar Gewordene hinwegzuschaffen und an die Stelle des Alten Neues zu setzen (9, 16. 17). Je durchgreifender aber eine solche Wirksamkeit ist, desto mehr gehört auch ein entsagungsvoller Sinn dazu, um sich allem demjenigen zu unterziehen, was der messianische Beruf auferlegt, und es kann niemand in die Nachfolge eines solchen Meisters sich begeben, ohne denselben Sinn mit ihm zu theilen, und sich über das gewöhnliche Thun und Treiben der für das Reich Gottes unempfänglichen Menschen zu erheben. Wie die sittliche Anforderung, welche das Reich Gottes an den Menschen macht, hier in der Form eines im Bewußtseyn Jesu selbst sich aussprechenden subjektiven Gefühls ausgedrückt ist (8, 20), so ist überhaupt die Subjektivität der Gefühlsseite der messianischen Persönlichkeit das in diesem ganzen Abschnitt Vorherrschende. Wenn es der Beruf Jesu als des Messias ist, Krankheiten aller Art zu heilen, die Leiden des Volkes zu heben und hinwegzunehmen, so gibt sich darin das innige, theilnehmende, in alles, was Gegenstand einer menschlichen Empfindung ist, eingehende Mitgefühl kund, das der Messias als des Menschen Sohn (8, 20.) mit dem Volke hat. Er wird als der Freund des Volkes, als derjenige, der ein Herz für die Leiden und Bedürfnisse des Volkes hat, geschildert, und es bildet so diese weiche, gefühlvolle Seite der messianischen

Persönlichkeit, welche in diesem ganzen Abschnitt zur Anschauung kommt, einen schönen Contrast mit der sittlichen Gesetzesstrenge, mit welcher er in der Bergrede sich darstellt. Was so der durch das Ganze hindurchgehende Grundton ist, wird nun nur noch mit der Unmittelbarkeit der eigenen subjektiven Empfindung Jesu ausgesprochen, wenn am Schlusse des Abschnitts 9, 36. gesagt wird, es habe ihn bei dem Anblick des Volks das innigste Erbarmen darüber ergriffen, daß sie geplagt und abgemattet waren, wie Schafe, die keinen Hirten haben. Läßt sich eine solche Gruppirung einer Reihe zusammengehörender Züge nicht wohl denken, ohne daß die freie Composition des Schriftstellers einen sehr bedeutenden Antheil daran gehabt hat, so zeigt sich dieselbe noch ganz besonders in den Formeln, mit welchen immer wieder der Uebergang von dem Einen auf das Andere gemacht wird. Wie der Evangelist Jesum die Bergrede, ungeachtet der verschiedenen in jedem Falle gemachten Einschaltungen, als einen ununterbrochenen Vortrag in der Weise halten läßt, daß er vor der Rede auf den Berg hinauf und nach derselben von ihm wieder herabgeht, so läßt er ihn auch in diesem Abschnitt von Kapernaum aus, wohin er sich unmittelbar nach der Bergrede begeben, in Einem Zuge alle hier erzählten Handlungen verrichten. Man vgl. 8, 18: *Ἰδὼν — εἰς τὸ πέραν*, V. 28: *καὶ ἐλθόντι αὐτῷ εἰς τὸ πέραν* u. s. w. 9, 1.: *καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον* u. s. w. V. 9: *καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν* u. s. w. V. 14: *τότε προσέρχονται αὐτῷ* u. s. w. V. 18: *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος* u. s. w. Wie kann alles dieß so unmittelbar nach einander geschehen seyn? Es ist nur der Geschichtsschreiber, welcher den innern Zusammenhang aller dieser Begebenheiten auch zu einem äußern macht.

Wie sehr er überhaupt darauf bedacht ist, in einem innerlich verknüpfenden Zusammenhang, durch die Bewegung der Sache selbst in seiner Darstellung fortzuschreiten, zeigt der wohl motivirte Uebergang, welchen er schon 9, 37. 38. auf einen weitern Theil seiner evangelischen Geschichte macht. Mit 10, 1. treten die Jünger mit ihrer apostolischen Thätigkeit auf. Eingeleitet wird dieß durch das von Jesus im Hinblick auf das erbarmungswürdige Volk gesprochene Wort an die Jünger, daß die Erndte groß, und der Arbeiter wenige sind, daß sie darum den Herrn der Erndte bitten sollen, Arbeiter zu seiner Erndte zu senden. Die für die Erndte des Herrn bestimmten Arbeiter sind also die Apostel, und es folgt so Kap. 10. als neues Moment der Lehrthätigkeit Jesu die Aussendung der Jünger, wobei die Namen der sämmtlichen Apostel aufgeführt werden. Das Rede-Element herrscht auch hier vor, indem über die

Wirksamkeit der Jünger selbst nichts gesagt, sondern nur die Instruktions-Rede Jesu an sie gegeben wird, welche neben den Vorschriften für ihr Verhalten, über die Motive und Ansichten, die sie leiten sollen, die Erfahrungen, die sie in ihrem Berufe machen werden, den Erfolg und die Bedeutung ihrer Thätigkeit und die tief in die Weltverhältnisse eingreifenden Wirkungen derselben sich ausspricht. Daß auch sie die Form, in welcher wir sie haben, großentheils durch den Evangelisten erhalten hat, macht schon die Analogie mit der Bergrede wahrscheinlich. So manche für die erste Aussendung der Jünger nicht passende Aussprüche weisen ja auch von selbst, wie mit Recht bemerkt worden ist, auf eine spätere Zeit hin.

Mit Kap. 10. und noch mehr mit Kap. 11 und 12. erweitert sich der Kreis der evangelischen Geschichte des Matthäus. Der Abschnitt Kap. 8 und 9. besteht aus einzelnen kleinen, für sich bestehenden Erzählungen, welche noch keinem weiter greifenden Zusammenhang angehören, es fehlt noch der den Fortschritt der geschichtlichen Handlung bedingende Conflikt der Gegensätze. Als bloße Andeutung für das Folgende (man vgl. 10, 25., wo dieß schon vorausgesetzt wird) steht, die Pharisäer haben bei der Heilung eines Dämonischen gesagt, er treibe in dem Fürsten der Dämonen die Dämonen aus. Anders wird es nun von Kap. 10 an. Schon die Instruktions-Rede an die Jünger enthält auch Andeutungen über die Erfahrungen, welche Jesus selbst schon von Seiten des Unglaubens und der Feindschaft seiner Volksgenossen gemacht hatte. Es ist dieß der Anknüpfungspunkt für den folgenden mit Kap. 11. beginnenden Abschnitt, in welchem der weitere Fortgang der Entwicklung der evangelischen Geschichte nur darin besteht, daß die messianische Wirksamkeit Jesu mehr und mehr unter den Gesichtspunkt der Anerkennung und Nichtanerkennung, der Annahme und Verwerfung, des Glaubens und Unglaubens gestellt wird. Dieses neue Moment gibt sich schon in den beiden Strafreden Kap. 11 u. 12. zu erkennen. In der erstern erklärt sich Jesus aus Veranlassung der Botschaft des Täufers, über seine Wirksamkeit und die Person des Täufers, dann aber auch über ihre Aufnahme von Seiten eines Volkes, welchem sie beide, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, es weder auf die eine noch auf die andere Weise haben recht machen können, worauf der Evangelist noch einen ernsten Weheruf über die Städte folgen läßt, welche der Hauptschauplatz der Wunderthaten Jesu gewesen waren 11, 1 — 24. Im Contrast mit dieser Nichtanerkennung spricht Jesus 11, 25 — 30. das erhebende Bewußtseyn seiner Einheit mit dem Vater und der von ihm ausgehen-

den Befriedigung des Heilsbedürfnisses aus. Die Strafreden Kap. 12. sind durch den Conflikt mit den Pharisäern herbeigeführt, welcher mit den 12, 1 f. und 9 f. erzählten Sabbathsverletzungen seinen Anfang nimmt, und sich hier sogleich in seiner für die Folge so wichtigen Bedeutung zeigt. Der Evangelist faßt in dem Anfang des nun sich entspinnenden Conflikts mit den Pharisäern schon den endlichen Ausgang desselben ins Auge, wenn er 12, 14. bemerkt, schon damals seyen die Pharisäer gegen ihn ausgegangen, und haben den Beschluß gefaßt, ihn zu tödten. Die 12, 22 f. folgende Erzählung, in welcher die von den Pharisäern schon früher (vgl. 9, 34.) gemachte Beschuldigung wieder aufgenommen und jetzt erst zur öffentlichen Verhandlung gebracht wird, versetzt uns sogleich mitten in die ganze Heftigkeit und Schärfe und in die principielle Bedeutung des mit den Pharisäern geführten Streits. Je genauer so der Zusammenhang zwischen diesem ersten ernstlichen Conflikt mit den Pharisäern und der 12, 1 — 14. erzählten Collision mit ihnen ist, um so mehr muß die eigenthümliche Stellung des dazwischen stehenden Abschnitts 12, 15 — 21. auffallen. Es wird hier erzählt, auf die Kunde von den feindlichen Absichten der Pharisäer sey Jesus hinweggegangen, eine große Volksmenge aber sey ihm nachgefolgt, er habe alle ihre Kranke geheilt, ihnen aber ernstlich eingeschärft, daß sie ihn nicht bekannt machen sollen, damit das Wort des Propheten Es. 42, 1 — 4. in Erfüllung gehe. In dem hier angeführten Ausspruch des Propheten kann das Hauptmoment nur darin liegen, daß von dem Knechte Gottes, von welchem hier die Rede ist, gesagt wird, er werde nicht zanken und schreien, und niemand werde seine Stimme auf den Straßen hören. In der hier beschriebenen stillen und geräuschlosen, kein Aufsehen erregenden, aber um so mehr innerlich durch den sanften Trost des messianischen Heils die Gemüther erquickenden und aufrichtenden Wirksamkeit des Knechtes Gottes sah der Evangelist ein weiteres Kriterium der Messianität. Aber wie stimmte nun damit, nur in diesem Gedankenzusammenhang kann der Evangelist gerade hier darauf zu reden kommen, der laute öffentliche Conflikt zusammen, in welchen Jesus mit den Pharisäern kam? Dieser Widerspruch mußte sich dem Evangelisten gerade hier, wo er nun in seiner evangelischen Geschichte auf diesen so wichtigen Theil der öffentlichen Thätigkeit Jesu, die so lebhaften und geräuschvollen, in Zank und Hader von Seiten der Pharisäer sich fortbewegenden Streitunterredungen übergeht, nothwendig aufdringen, er mußte ihn irgendwie zu lösen suchen. Wie hat er nun dieß gethan? Man hat es längst auffallend gefunden, daß Jesus wiederholt verbietet, die von ihm geschehenen

Wunderthaten bekannt zu machen, da sich nicht denken läßt, was bei der Offenkundigkeit seiner Wunder durch ein solches Verbot bezweckt werden konnte. Was half es, der großen Zahl der Kranken, welche er nach 12, 15. geheilt hatte, zu verbieten, ihre Heilung und ihn als den Urheber derselben bekannt zu machen, wenn er unmittelbar darauf einen Dämonischen, der blind und stumm war, mit solcher Oeffentlichkeit heilte, daß, wie es V. 23 heißt, ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον· μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαβίδ; und die Pharisäer ebendadurch die Veranlassung zu der folgenden Streitunterredung erhielten. Den richtigen Aufschluß hierüber gibt ohne Zweifel der hier gerade zur Motivirung des Verbots angeführte Ausspruch des Propheten. Der Widerspruch, welcher hier vorlag, zwischen der geschichtlichen Thatsache und dem prophetischen Kriterium der Messianität, konnte nur dadurch ausgeglichen werden, daß angenommen wurde, es sey wenigstens nicht dem Willen und der Absicht Jesu gemäß gewesen, auf eine so geräuschvolle, Aufsehen erregende Weise öffentlich aufzutreten. Das von ihm gegebene Verbot sollte gleichsam die durch seine Wunder entstandene geräuschvolle Oeffentlichkeit wieder zum Schweigen bringen, und in die geräuschlose Stille verwandeln, welche man sich nach jener prophetischen Stelle als den wesentlichen Charakter des messianischen Wirkens dachte. Bei dieser Ansicht muß nun freilich angenommen werden, daß die verschiedenen messianischen Kriterien, aus deren Gesichtspunkt der Evangelist das geschichtlich gegebene Leben Jesu auffaßt, nicht blos auf das Formelle der Darstellung des Matthäus, sondern bisweilen auch auf das Materielle derselben nicht ohne Einfluß gewesen sind. Diese Annahme bringt sich aber hier beinahe unabweislich auf. Denn wie läßt sich denken, daß Jesus ein als so zwecklos erscheinendes Verbot wirklich gegeben habe? Und wenn wir die verschiedenen Berichte der Synoptiker hierüber vergleichen, so verhalten sie sich so zu einander, daß sich aus ihrer Vergleichung nur die geschichtliche Unmöglichkeit eines solchen Verbots um so klarer herausstellt. Matthäus läßt ihn dieses Verbot nicht blos hier, sondern auch 8, 4. 9, 30. geben, Markus in seiner steigernden Weise weit öfter, 1, 34. 3, 12. 5, 43. 7, 36. 8, 26. 30. Wenn nun schon Markus 7, 36. den in dem Verbot liegenden Widerspruch selbst dadurch hervorhebt, daß er 7, 36. bemerkt, je mehr Jesus denen, die seine Wunder sahen, verboten habe, sie bekannt zu machen, desto angelegentlicher haben sie sie gerade zu verbreiten gesucht, so sagt dagegen Lukas sogar das Gegentheil von Matthäus, Jesus habe einem von ihm geheilten Dämonischen selbst befohlen, alles, was Gott ihm gethan

habe, zu verkündigen. Es ist somit nur Matthäus, auf dessen messianische Auffassungsweise des Lebens Jesu alles, was die Synoptiker hierüber sagen, zurückzuführen ist, welche Wichtigkeit aber für ihn dieses messianische Kriterium hatte, ist auch daraus zu sehen, daß er selbst noch nach der Verklärungsscene Jesum seinen Jüngern verbieten läßt, jemand zu sagen, daß er der Messias sey (16, 20) *), so wenig sich auch begreifen läßt, welchen Sinn und Zweck das Verbot haben sollte, wenn doch Jesus schon in der Bergrede sich so offenkundig und feierlich als Messias proklamirt hatte.

Wie Kap. 11 u. 12. großentheils längere Reden Jesu enthalten, so auch Kap. 13., nur in anderer Form, der der Parabel. Der Evangelist hat Kap. 13. mehrere Parabeln in Einer Reihe zusammengestellt, von welchen nicht wahrscheinlich ist, daß sie Jesus unmittelbar nach einander in Einem Zuge vorgetragen habe. Sie schildern nicht nur die öffentliche Lehrthätigkeit Jesu nach einer neuen Seite, deren eigenthümliche Form der Evangelist gleichfalls in dem prophetischen Typus eines messianischen Kriteriums vorgebildet sieht, sondern auch die Aufnahme, welche sie nach der so verschiedenen Empfänglichkeit der Menschen fand, und weisen daher auf die endliche Scheidung der Einen von den Andern, die Folge des Unglaubens, hin, dessen, der Wirksamkeit Jesu entgegenstehende Macht, auch am Schlusse dieses Abschnitts 13, 58. ausdrücklich hervorgehoben wird. Was in demselben Zusammenhang weiter folgt, die Erzählung von Herodes, und der durch ihn geschehenen Enthauptung des Täufers Johannes 14, 1 — 14., die Speisung der Fünftausend V. 14 — 21., das Wandeln Jesu auf dem See V. 22 — 33., die

*) Auch hier weiß Lukas 9, 36. nichts von einem Verbot Jesu, er sagt blos, die Jünger haben geschwiegen und niemand in jenen Tagen etwas von dem verkündigt, was sie gesehen haben, wofür Markus in seiner combinirenden und explicirenden Weise 9, 9. sagt, Jesus habe ihnen befohlen, niemand zu sagen, was sie gesehen, außer bis des Menschen Sohn vom Tode auferstanden wäre. — Strauß L. J. 3. A. I. S. 548. meint, der wahre Grund jenes Verbots liege Joh. 6, 15. zu Tage. Wie damals das Volk ihn zum König zu machen gedacht, so habe er von der Verbreitung jeder That oder Rede, die ihn als den erwarteten Messias zu beurkunden schien, eine Aufregung der fleischlichen Messiashoffnungen seiner Zeitgenossen zu befürchten gehabt, deren Umbildung in's Geistigere die Aufgabe seines Lebens gewesen sey. Allein der Widerspruch bleibt auch so derselbe. Wie kann denn Jesus immer wieder etwas gethan haben, das nicht verbreitet werden durfte? Die Frage ist auch hier nicht, was Jesus wirklich gethan hat, sondern nur, was er nach der Darstellung der Evangelisten gethan haben soll.

Heilungen V. 34—36., die Unterredung Jesu mit den Pharisäern über das Händewaschen 15, 1—12. und mit den Jüngern über das Verunreinigende 13—20., der Vorfall mit dem kanaanäischen Weibe V. 21—28., die neue Speisung der Viertausend, die nur eine Kopie der ersteren ist V. 29—39., die Zeichenforderung der Pharisäer und die Rede über ihren und der Sadducäer Sauerteig 16, 1—12., alles dieß sind Stücke sehr verschiedener Art, bei welchen die Einheit des Gesichtspunkts, unter welchen sie mit dem Abschnitt, zu welchem sie gehören, zu stellen sind, nur darin einen Haltpunkt hat, daß der Conflikt mit den Pharisäern und Sadducäern in verschiedenen Wendungen immer wieder hervortritt, und uns in die ernste Bedeutung des Gegensatzes, mit welchem Jesus zu kämpfen hat, immer tiefer hineinblicken läßt. Vgl. 15, 1. 16, 1. Ihr Widerspruch wird als ein radikaler Unglaube bezeichnet, 15, 13. 16, 4. Je mehr derselbe sich steigert, desto näher rückt die durch ihn herbeigeführte Katastrophe herbei, welche jetzt schon nicht blos in der wiederholten Vorherverkündigung des Todes und der Auferstehung 16, 21 f. 17, 22 f., sondern auch in der Scene der Verklärung vor Augen gestellt wird. Außerdem enthält dieser Abschnitt, neben dem für die Zukunft so bedeutungsvollen und in dieser Hinsicht der Verklärungsscene analogen Bekenntniß des Petrus, besonders demüthigende Erfahrungen, welche Jesus an den Jüngern selbst zu machen hatte, wie bei dem für ihn so ärgerlichen Worte des Petrus 16, 22., dem Beweis ihrer Glaubensschwäche 17, 16 f., in dem von einem so unlautern und für das Reich Gottes noch so wenig geeigneten Sinn zeugenden Rangstreit der Jünger 18, 1 f. Sehr lose und erst künstlich gemacht erscheint der Zusammenhang 18, 11 f. zwischen dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, am isolirtesten aber steht die nur dem Matthäus eigene räthselhafte Erzählung 17, 24—27.

Ein neuer Haupttheil des Evangeliums nimmt 19, 1 f. mit dem Aufbruch Jesu aus Galiläa nach Judäa seinen Anfang. Die Kap. 19 u. 20. in die Zeit der Reise aus Galiläa nach Judäa fallenden Erzählungen enthalten nichts besonders Eigenthümliches, es wiederholt sich in ihnen zum Theil nur das Frühere. Ein neuer Fortschritt der Entwicklung findet erst statt, als der nach seinem Einzug nun in Jerusalem selbst auftretende Jesus in einen immer ernster werdenden Conflikt mit den Pharisäern und Sadducäern verwickelt wurde. Dieser Conflikt geht zuerst in verschiedenen, mit lebhafter Dialektik geführten Streitunterredungen, in verfänglichen Fragen, die von beiden Seiten gestellt werden, in paraboliſchen Lehrvorträgen, die in ihrer sehr nahe

liegenden praktischen Anwendung in eine scharfe polemische Spitze ausliefen, weiter fort, bis es Kap. 23 von Seiten Jesu zum offenen entschiedenen Bruche mit diesen ihn überall belauernden und umstellenden Gegnern kommt. Schon die ersten Verse Kap. 23. V. 1 — 12. enthalten eine Schilderung der Pharisäer und Schriftgelehrten, und eine Warnung vor ihrem hierarchischen Scheinwesen, durch welche Jesus in schärfsten Gegensatz zu ihnen tritt, noch mehr aber geschieht dieß in der darauf folgenden Rede selbst, welche in der langen Reihe ihrer strafenden Weherufe, deren jeder den Schriftgelehrten und Pharisäern einen neuen schweren Vorwurf entgegenhält, das heuchlerische Geschlecht dem strengen Gericht seiner innern Verwerflichkeit anheimfallen läßt. Das drohende Wort, mit welchem die ernste Strafrede schließt, 23, 36., daß alles zuvor Gesagte, d. h. die Strafe dafür auf dieses Geschlecht kommen werde, und der unmittelbar daran sich anschließende wehmüthige Zuruf an Jerusalem, V. 37—39, ist nur die Einleitung zu der großen eschatologischen Rede des 24sten Kapitels, in welchem Jesus die auf die Zerstörung Jerusalems und den Untergang des jüdischen Staats schon in der nächsten Zukunft folgende Parusie und die mit ihr über diese zeitliche Ordnung der Dinge hereinbrechende große Weltkatastrophe seinen Jüngern vor Augen stellt. Die schon in dieser Rede gegebene Ermahnung zur Wachsamkeit und zur Vorbereitung auf das mit der Zukunft Christi verbundene Gericht sollen die unmittelbar darauf folgenden Parabeln vom treuen und schlechten Knechte, 24, 45—51., von den zehen Jungfrauen 25, 1 — 12., von den anvertrauten Pfunden V. 14 — 30. und die Rede vom messianischen Gericht V. 31 f., noch stärker und anschaulicher nahe legen. Den Schluß des Evangeliums bilden die drei letzten Kapitel mit der Geschichte des Leidens und Todes Kap. 26 u. 27. und der Auferstehung Jesu Kap. 28.

Ueberblickt man diese Darstellung der evangelischen Geschichte in ihrem ganzen hier dargelegten Zusammenhang, so läßt sich gewiß nicht verkennen, daß sich hier alles in einer sehr natürlichen Ordnung entwickelt, und es bietet sich nirgends ein zureichender Grund zu dem Zweifel dar, daß dieß nicht auch wirklich, wenigstens in den wesentlichen Momenten, der geschichtliche Hergang der Sache selbst gewesen sey. Der geschichtliche Verlauf hat im Ganzen nichts Unwahrscheinliches, es fehlt nicht an einem wirklichen Fortschritt der Entwicklung, die einzelnen Momente desselben sind gehörig motivirt, und die Katastrophe erfolgt zuletzt so, wie sie nach allem Vorangehenden kaum anders erfolgen konnte. Der Evangelist hebt selbst auf gewissen Hauptpunkten den

Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung, das Moment eines neuen Haupttheils seiner evangelischen Geschichte hervor. Ganz besonders ist dieß 19, 1. der Fall, wo er selbst sehr bestimmt die Epoche machende Bedeutung der hier beginnenden neuen Periode des Lebens und Wirkens Jesu bezeichnet, indem er jetzt Jesum aus Galiläa nach Judäa übergehen, und ihn nun seitdem ebenso ununterbrochen daselbst wirken läßt, wie sich bisher seine Wirksamkeit nur auf Galiläa erstreckte. Soll das Evangelium seinen geschichtlichen Charakter behaupten, so muß vor allem feststehen, daß Matthäus Jesum zuerst nur in Galiläa, und dann erst am Ende seines Lebens in Judäa auftreten läßt. Wollte man dieß nicht als geschichtlich gelten lassen, so könnte man nur etwa dieß dagegen sagen, daß Matthäus, wie er überhaupt einer gewissen Sachordnung folgte, so auch das galiläische und judäische Wirken Jesu, ohne die zu dem einen oder dem andern gehörenden Begebenheiten nach der Zeitfolge genau zu sondern, und ohne somit die Möglichkeit auszuschließen, daß Jesus auch zuvor schon wiederholt in Judäa gewesen sey, in zwei große Massen getheilt habe. Welchen Grund hätte man aber zu dieser Annahme, wenn doch gewiß an sich nichts natürlicher ist, als die Voraussetzung, daß das Leben und Wirken Jesu selbst, wie es sich geschichtlich entwickelte, sich in eine galiläische und eine judäische Periode getheilt habe? Welche Willkür müßte man in der geschichtlichen Betrachtung des Evangelisten voraussetzen, wenn man annehmen wollte, er habe zwar 19, 1. den Uebertritt Jesu aus Galiläa nach Judäa mit aller Bedeutung eines Epoche machenden Schritts hervorgehoben, aber dieß doch zugleich mit dem Bewußtseyn einer nur von ihm selbst gemachten Combination gethan? Es ist ganz natürlich, daß in demselben Verhältniß, in welchem das messianische Wirken Jesu zuvor schon sowohl ein galiläisches als ein judäisches war, der 19, 1. geschehene, so entscheidende Schritt seine geschichtliche Bedeutung verliert. Daß sich auf die Stelle 23, 37—39. keine Einwendung gegen die 19, 1. gegebene Darstellung gründen läßt, ist schon früher gezeigt worden. Wie wesentlich es überhaupt zur geschichtlichen Darstellung des Matthäus-Evangeliums gehört, Galiläa als den eigentlichen Schauplatz der messianischen Wirksamkeit Jesu zu betrachten, und ihn von da aus nur zur Katastrophe seines Todes nach Jerusalem kommen zu lassen, ist auch aus der Consequenz zu sehen, mit welcher diese Darstellung bis zum Schlusse des Evangeliums festgehalten wird, indem, wie hier 28, 10 u. 16. erzählt wird, Jesus nach seiner Auferstehung sogleich den Brüdern die Weisung gibt, sich nach Galiläa zu begeben, wo er sodann erst den eilf Jüngern erscheint. Man

hat daher keine Urſache, wenn nicht überhaupt dem Evangelium ſein geſchichtlicher Charakter abgeſprochen werden ſoll, ſeine Darſtellung in dieſer Hinſicht in Zweifel zu ziehen. Sowohl hierin, als in der Art und Weiſe, wie der Conflikt Jeſu mit den Phariſäern und Häuptern der jüdiſchen Nation ſich mehr und mehr entwickelt, und einen immer ernſteren und feindlicheren Charakter annimmt, wie ſich beſonders von 21, 23. an bemerken läßt, hat die Darſtellung einen ſo natürlichen geſchichtlichen Fortgang, daß, ſo Vieles auch im Einzelnen als ungeſchichtlich erſcheinen mag, ſie wenigſtens in den den Gang der Entwicklung im Ganzen bedingenden Momenten nicht angefochten werden kann.

Was jedoch dieſer aus der Betrachtung des Evangeliums ſelbſt ſich ergebenden Anerkennung ſeines geſchichtlichen Charakters erſt ihre Grundlage gibt, iſt die nur auf dem Standpunkt unſerer Unterſuchung mögliche Sicherſtellung deſſelben gegen Einwendungen, zu welchen die abweichende Darſtellung der übrigen Evangelien zu berechtigen ſcheint. Solange man freilich die johanneiſche Darſtellung als eine der des Matthäus parallel laufende betrachtet, ſolange man dem Lukas, da, wo er mit Matthäus concurrirt, wenigſtens den Vorzug zugeſteht, manchen Reden und Begebenheiten der evangeliſchen Geſchichte die hiſtoriſch richtigere Stellung gegeben zu haben, ſolange ſelbſt noch Markus dem Matthäus gegenüber als ſelbſtſtändige geſchichtliche Auktorität gilt, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit des Matthäus immer wieder in Frage geſtellt wird. Alle jene Fragen können auf dem Standpunkt, auf welchem wir hier ſtehen, für uns nicht wiederkehren. Iſt einmal, wie dieß die Aufgabe der bisherigen Unterſuchung war, nachgewieſen, daß die übrigen Evangelien nicht nur das des Matthäus zu ihrer Vorausſetzung haben, ſondern auch nur durch ein außerhalb des hiſtoriſchen Intereſſes liegendes Motiv zu ihrer, von der des Matthäus abweichenden Darſtellung beſtimmt worden ſind, ſo iſt ebendadurch das Matthäus-Evangelium über das parallele Verhältniß mit den andern Evangelien auf eine Weiſe hinausgerückt, daß ſeine hiſtoriſche Glaubwürdigkeit wenigſtens von dieſer Seite nicht wohl angefochten werden kann. Was daher gegen ſie einzuwenden iſt, kann nur aus dem Evangelium ſelbſt genommen werden. In dieſer Hinſicht entſteht mit Recht die Frage, ob der dem Evangelium eigene Pragmatismus nicht auch auf das Materielle ſeiner geſchichtlichen Darſtellung eingewirkt hat, und da dieſe Frage, wie ſchon gezeigt worden iſt, nicht ſchlechthin verneint werden kann, ſo folgt hieraus, daß der geſchichtliche Charakter des Evangeliums,

ſo feſt er im Allgemeinen ſteht, doch keineswegs für alles Einzelne in Anſpruch genommen werden kann. Unterſcheidet man zwiſchen dem faktiſchen Inhalt des Evangeliums und den Reden, ſo muß ſchon die eigene Weiſe des Evangeliſten, die Gegenſtände ſeiner Darſtellung nach beſtimmten Geſichtspunkten zu gruppiren, die geſchichtliche Stellung des Geſchehenen vielfach verrückt haben. Wie läßt ſich annehmen, daß Jeſus das einemal nichts als Wunder gethan und Kranke geheilt, ein anderesmal nur Parabeln vorgetragen habe? Das Evangelium hat demnach zwar, wenn man ſich über ſeinen geſchichtlichen Charakter genauer verſtändigt, einen das Ganze umfaſſenden geſchichtlichen Rahmen, welcher auf einer geſchichtlich gegebenen Grundanſchauung ruht, und in der weitern Entwicklung der evangeliſchen Geſchichte, das, was er umſchließt, immer feſter zuſammenhält, innerhalb dieſes Rahmens ſelbſt aber und ſeiner verſchiedenen Fächer iſt nicht nur gar Manches nur durch zufällige oder abſichtliche Gruppirung gerade in dieſe Stellung gekommen, ſondern es kann auch nicht einmal von den einzelnen Erzählungen ſelbſt behauptet werden, daß ſie durchaus geſchichtlich ſind. Um von der Vorgeſchichte, ſo wie von der Taufe und Verſuchung Jeſu nichts zu ſagen, wer kann glauben, daß alle jene Wunder, welche Jeſus beſonders in der erſten Zeit ſeiner öffentlichen Thätigkeit verrichtet haben ſoll, alle ſchlechthin ſo geſchehen ſind, wie ſie hier erzählt werden? Daß die evangeliſche Geſchichte auch mythiſche Elemente enthält, kann, wenn nicht alle Grundſätze der hiſtoriſch-kritiſchen Forſchung bei unſern Evangelien aufgegeben werden ſollen, nicht geläugnet werden. Wenn man nun auch dem Begriffe des Mythus, indem man ihn auch da anwandte, wo, wie beſonders im johanneiſchen Evangelium, der ungeſchichtliche Inhalt unter einen ganz andern Geſichtspunkt zu ſtellen iſt, eine unberechtigte Ausdehnung gegeben hat, ſo können dagegen ſolche Erzählungen des Matthäus-Evangeliums, bei welchen ſich kein ſpecielleres Intereſſe, das ihre Entſtehung veranlaßt haben könnte, bemerklich macht, bei welchen vielmehr nur der allgemeine Charakter der Tradition und der freier ſich geſtaltenden Sage vorauszuſetzen iſt, um ſo weniger dem Rechte der mythiſchen Anſicht entzogen werden. Mag man auch den eigenthümlichen Pragmatismus des Evangeliums noch ſo ſehr auf das blos Formelle der ſchriftſtelleriſchen Darſtellung beſchränken, er iſt ſelbſt ſchon aus einer Auffaſſungsweiſe hervorgegangen, welche die Möglichkeit der Entſtehung von Mythen nur um ſo begreiflicher macht. Gehört es zum meſſianiſchen Charakter Jeſu, daß an ihm auch die altteſtamentlichen Kriterien der Meſſianität mußten nachgewieſen werden können, konnte man

ihn nicht als Messias anerkennen, ohne daß er auch als ein θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ (4, 23. vgl. 8, 17.) aufgetreten war, wie läßt sich denken, daß diese Auffassung seiner Person nicht schon in der Zeit, ehe es noch geschriebene Evangelien gab, manchen Bestandtheilen der evangelischen Geschichte eine mehr oder minder mythische Gestalt gegeben hat? Und wenn es selbst nicht an Stellen fehlt, in welchen das Mythische augenscheinlich sogar in das Apokryphische übergeht, wie dieß 27, 53. klar vor Augen liegt, wie läßt sich der streng geschichtliche Charakter des Evangeliums, mit völliger Ausschließung aller mythischen Elemente, behaupten? Alle Zugeständnisse aber, welche man der mythischen Ansicht machen muß, so wie alles dasjenige, was auf die Rechnung des dem Evangelisten eigenen Pragmatismus kommen mag, alles dieß kann den substanziellen geschichtlichen Grundcharakter des Evangeliums auf keine Weise in Frage stellen, und es geht hieraus nur die Nothwendigkeit der Forderung hervor, durch die fortgehende kritische Erforschung seines Inhalts die beiden mit einander verwachsenen Elemente desselben, das geschichtliche und das ungeschichtliche, so viel möglich immer schärfer zu scheiden. Was von dem Faktischen gilt, gilt im Ganzen auch von den Reden, welche einen so beträchtlichen Theil des Inhalts des Evangeliums ausmachen, und da bei ihnen der Natur der Sache nach die mythische Tendenz der Ueberlieferung nicht denselben Einfluß gehabt haben kann, so ist man nur um so weniger berechtigt, ihren geschichtlichen Charakter in Zweifel zu ziehen. Aber auch bei ihnen kann die Behauptung ihrer Geschichtlichkeit nicht auf alles Einzelne ausgedehnt werden. Es ist schon an der Bergrede gezeigt worden, mit welchem Bewußtseyn seiner schriftstellerischen Freiheit der Evangelist seinen geschichtlichen Stoff behandelt hat. Schon hieraus ist zu schließen, daß dasselbe auch bei andern Reden der Fall gewesen seyn wird. Es läßt sich aber neben der Bergrede auch noch an einer andern der längern Reden Jesu, der letzten, der eschatologischen des 24sten Kapitels nachweisen, daß Jesus unmöglich so gesprochen haben kann, wie ihn der Evangelist sprechen läßt. Wenn unbefangene Interpreten gestehen, daß Matthäus uns die Rede Jesu in einer Reproduktion, die nicht von eigenen Zuthaten frei geblieben, gegeben, daß er die mit dem apostolischen Zeitalter getheilte Erwartung der nahen Zukunft Christi diesem als Weissagung in den Mund gelegt habe, so ist schon dadurch der schriftstellerischen Freiheit des Evangelisten sehr viel eingeräumt, aber man kann auch dabei nicht stehen bleiben, auch von der Zerstörung Jerusalems, auf welche, wie man gewöhn-

lich annimmt, das 24ſte Kap. zu beziehen iſt, kann Jeſus nicht ſo geſprochen haben, wie ihn der Evangeliſt von ihr ſprechen läßt. Den Beweis hievon gibt die Apokalypſe, wenn wir ſie, wie doch immer weniger wird geläugnet werden können, als eine ächte Schrift des Apoſtels Johannes betrachten. Wie hätte der Apokalyptiker über die Zerſtörung Jeruſalems hinwegſehen können, wie hätte er ſie nicht vielmehr zu einem Hauptpunkt ſeiner apokalyptiſchen Darſtellung machen müſſen, wenn Jeſus wirklich dieſelbe ſchon ſo geweiſſagt hätte, wie er ſie nach dem Evangelium des Matthäus geweiſſagt haben ſoll. Apokal. K. 11 weiſſagt der Apokalyptiker nur, daß Jeruſalem vierthalb Jahre lang von den Heiden zertreten werden ſolle, doch ſoll der Tempel nebſt dem innern Vorhofe verſchont bleiben. Auch die übrige Stadt ſoll weder im Beſitze der Heiden bleiben, noch von ihnen zerſtört werden. Ein Erdbeben wird den zehnten Theil der Stadt zerſtören, die Uebriggebliebenen aber werden ſich bekehren, und in Folge deſſen wird die Stadt ſelbſt unzerſtört bleiben. Von einer Zerſtörung Jeruſalems weiß alſo der Apokalyptiker nichts, er kennt nur ein fortbeſtehendes, zum Sitz des tauſendjährigen Reichs beſtimmtes Jeruſalem, zum deutlichen Beweis, daß nur der Evangeliſt es iſt, welcher die Zerſtörung Jeruſalems in dieſer beſtimmten Form, in welcher ſie freilich auch ſo ſchon nur als ein oraculum post eventum erſcheint, zum Inhalt der eſchatologiſchen Rede Jeſu gemacht hat. Hieraus iſt die nothwendige Folgerung zu ziehen, daß ſo ſehr auch die Geſchichtlichkeit der Reden Jeſu ihrem ſubſtanziellen Inhalt nach über allen Zweifel erhaben iſt, doch auch bei ihnen, in formeller und materieller Hinſicht, der Compoſition des Evangeliſten ein nicht geringer Antheil zuzuſchreiben iſt *).

*) Kann Jeſus nicht ſo geſprochen haben, wie ihn der Evangeliſt Kap. 24 ſprechen läßt, ſo verdient um ſo mehr die Frage erwogen zu werden, ob überhaupt die Begebenheit, welche hier als Zeichen der Paruſie fixirt wird, die Zerſtörung Jeruſalems iſt. An die der Darſtellung nach erſt erfolgende Zerſtörung Jeruſalems knüpft ſich die Rede Jeſu an, ſie ſelbſt aber will nicht eine Beſchreibung derſelben geben, ſondern nur die Zeichen der erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems und unter Vorausſetzung derſelben ſtattfindenden Paruſie vor Augen ſtellen. Fragt man nun, ob die in Beziehung auf das Zeichen der Paruſie angegebenen Erſcheinungen auf die Zeit der Zerſtörung Jeruſalems paſſen, ſo muß man beinahe durchaus eine verneinende Antwort geben. Die Erklärer bemerken einſtimmig, daß ſich vor der Zerſtörung Jeruſalems weder falſche Meſſiaſſe, noch bedeutende Völkerkriege, wie V. 6 u. 7 gemeint ſeyn müſſen, nachweiſen laſſen. Auch von Chriſtenverfolgungen, durch welche viele Chriſten auch zum Abfall vom Chriſtenthum verleitet wor-

Für eine rein historische Relation über das ursprünglich Thatsächliche der evangelischen Geschichte können wir demnach auch das Matthäus-Evangelium

den wären, ist nichts Näheres bekannt. Wie vollkommen paßt dagegen alles dieß auf den jüdischen Krieg unter Hadrian? Damals war es, als Barkochba von dem ihm schaarenweise zuströmenden Volke allgemein für den Messias gehalten wurde, der es vom Joche der römischen Herrschaft befreien sollte, und Rabbinen, wie Akiba, dem Glauben an ihn jeden Vorschub leisteten. Nicht blos in Palästina kam es zu einem allgemeinen Aufstand der Juden, welchen die Römer nur mit größter Anstrengung, in einem, wie es scheint, mehrere Jahre dauernden Kriege, in welchem Jerusalem erst wieder erobert werden mußte (etwa im J. 134), unterdrücken konnten, „sondern der Geist der Unruhe verbreitete sich überall, wo Juden im römischen Reich waren, und brach in geheimere oder öffentliche Angriffe auf die Römer aus, und die Unterstützungen, die Barkochba erhielt, müssen allein beweisen, wie sehr die Nation in sein Unternehmen verwickelt war. Fast die ganze Welt, sagt Dio Cassius (LXIX, 14.), war durch den Aufruhr der Juden in Bewegung gesetzt.“ Münter, der jüdische Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian 1821. S. 66. Auch was die Rede Jesu über Christenverfolgungen enthält, bekommt dadurch ein neues Licht. Barkochba verfuhr gegen die Christen, die am Aufstand gegen die Römer nicht theilnehmen wollten, mit der größten Grausamkeit, wie von Justin Apol. I. c. 31. Eusebius H. E. 4, 6. u. A. gemeldet wird, und nach der Behauptung der Talmudisten sollen damals viele den christlichen Glauben verläugnet haben. Münter a. a. O. S. 55. Noch merkwürdiger aber ist, wie in diesem Zusammenhang auch das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως erst seine rechte Bedeutung zu erhalten scheint. Es ist den Interpreten, welche dabei nur an die Zerstörung Jerusalems unter Titus denken, noch nicht gelungen, den eigenen Ausdruck in einem den bezeichnenden Worten entsprechenden Sinn zu nehmen. Soll nach Meyer das βδέλ. ἐρημ. die scheußliche Verwüstung auf dem Tempelplatze überhaupt seyn, welche geschichtlich durch die Römer bei und nach Eroberung des Tempels eintrat, so kann man mit de Wette mit Recht sagen, es passe dazu ἑστὼς gar nicht, denkt man aber mit de Wette nach dem Vorgang des Grotius an das römische Kriegsheer mit seinen signis, welche den Juden ein Gräuel waren, so kann man mit Meyer dagegen sagen, die Worte enthalten nichts, was darauf hinweise. Man sieht auch nicht recht, warum gerade die Feldzeichen als etwas so besonders Gräuelhaftes hervorgehoben seyn sollen, und der Ausdruck ἑστὼς ist selbst dadurch nicht erschöpft, da man nicht annehmen kann, die römischen Feldzeichen seyen nach der Zerstörung des Tempels auf dem Tempelplatze aufgepflanzt geblieben. Seine adäquate Bedeutung erhält der Ausdruck erst durch die Angabe, Hadrian habe gerade damals, zur Zeit des genannten jüdischen Kriegs, entweder vor oder nach demselben die Bildsäule des kapitolinischen Jupiters auf dem Platze, wo vorher der salomonische

nicht halten. Es hat gleichfalls einen beſtimmten individuellen, ſchriftſtelleriſchen Charakter. Man kann es, wie ſich ſchon aus ſeinem eigenthümlichen Pragma-

Tempel geſtanden, aufgeſtellt (εἰς τὸν τῦ θεῦ τόπον ναὸν τῷ Διὶ ἕτερον, Dio Caſſius LXIX. 12. Hieronymus Comment. in Esaiam L. l. c. c. 2: ubi quondam erat templum et religio Dei, ibi Hadriani statua, et Jovis idolum collocatum est, woher nun auch Jeruſalem den heidniſchen Namen Aelia Capitolina erhielt). Wie bezeichnend iſt ſo erſt der von dem Evangeliſten gebrauchte Ausdruck, wenn das Standbild des heidniſchen Gottes an derſelben Stätte, wo ſonſt der wahre Gott verehrt wurde, als bleibendes Monument aufgeſtellt ſtand! Das war das eigentlich Gräuelhafte der ſchon geſchehenen Verwüſtung, womit ſich für den Juden und Judenchriſten alles verband, was das Heidenthum als ſolches für ihn Verabſcheuungswürdiges hatte. Dieſes Aeußerſte, was geſchehen konnte, wird daher von dem Evangeliſten als das eigentliche offenkundigſte Signal der nun erſt vollends erfolgenden Kataſtrophe hervorgehoben. Auf das ὅταν V. 15 beziehen ſich die folgenden τότε. Um aber die Rede in ihrem Hauptmoment aufzufaſſen, muß man ſich mit dem Evangeliſten ganz auf den Standpunkt der von ihm fixirten Begebenheit ſtellen. Die Form der Weiſſagung bringt es mit ſich, daß alles, wovon hier die Rede iſt, als etwas erſt Zukünftiges dargeſtellt wird. Rein zukünftig kann es aber nicht geweſen ſeyn, da er ja durch ſchon Geſchehenes beſtimmt wurde, ſeinen Blick in die Zukunft zu richten und in der Gegenwart die in ihr ſich entwickelnde Zukunft anzuſchauen. Aber wo ſcheidet ſich nun, muß man fragen, in ſeiner Darſtellung das ſchon Geſchehene von dem, was erſt noch geſchehen ſollte? Da er die als das Ende von allem erfolgende Paruſie, wie εὐθέως V. 29 beweiſt, in eine ſo unmittelbare Beziehung zu der θλῖψις ſetzt, welche er als die Folge der Erſcheinung des βδελ. τῆς ἐρημ. beſchreibt, und da er noch dazu ausdrücklich ſagt V. 22, aus Rückſicht auf die Erwählten ſeyen die Tage dieſer θλῖψις abgekürzt worden, ſo kann in dem Moment der Abfaſſung dieſer Rede die θλῖψις μεγάλη noch keinen längeren Verlauf genommen haben, es kann demnach kaum erſt jenes βδελ. τῆς ἐρημ. an der heiligen Stätte aufgeſtellt worden ſeyn. Aber nicht einmal dieſe Annahme iſt nothwendig. Nach Dio Caſſius a. a. O. kam der große Aufſtand der Juden ebendadurch zum Ausbruch, daß Hadrian mit der Ausführung ſeines Entſchluſſes, die zerſtörte Stadt als römiſche Colonie wiederherzuſtellen, und an die Stelle ihres Tempels das Bild des Jupiters aufzuſtellen, ſchon begonnen hatte. Der Aufſtand kam nun zwar dazwiſchen, aber es war vorauszuſehen, daß nach der Dämpfung des Aufruhrs nur um ſo beſtimmter geſchehen werde, was zuvor ſchon beſchloſſen war, wie ja auch nach Euſebius K.G. 4, 6. die Gründung der Aelia unmittelbar nach der Beendigung des Kriegs erfolgte. Wie nun, wenn wir annehmen, der Verfaſſer habe mitten im Verlaufe des Aufſtands geſchrieben? So erſt verſtehen wir recht, wie er mit ſo großer Emphaſe auf das βδελ. τῆς

tismus ergibt, in seinem Unterschied von den andern Evangelien nur das am meisten judaisirende Evangelium nennen. Läßt sich die freiere schriftstellerische

ἐρημ. als den eigentlichen Wendepunkt der nun erfolgenden Katastrophe hinweisen konnte. So gewiß er als Christ den Barkochba nur für einen falschen Propheten halten konnte, so gewiß konnte er auch an dem Siege der Römer nicht zweifeln, als Judenchrist aber konnte auch er in der Profanation der τόπος ἅγιος durch das heidnische Idol nur das Aergste sehen, was noch geschehen konnte. Kommt es also dazu, dann kann auch kein Zweifel mehr seyn, daß jetzt die θλῖψις μεγάλη anbricht, auf welche unmittelbar die Paruſie folgt. Es ist deutlich zu sehen, wie sich dem Verfasser von diesem Punkte aus seine ganze Anschauung dieser großen Katastrophe gestaltet. Sie theilt sich ihm durch die Aufrichtung des βδελ. τῆς ἐρημ. in zwei Perioden, von welchen die eine die ἀρχὴ ὠδίνων V. 8, die andere die θλῖψις μεγάλη selbst ist. Wie er aber von bestimmten, in der Wirklichkeit gegebenen Erscheinungen ausgeht, so stellt sich ihm auch in der zweiten Periode wieder dieselbe Grundanschauung nur mit der höchsten Steigerung dar. Die allgemeine Flucht, bei welcher jeder nur daran zu denken hat, sich zu retten, kann auch nur eine Zeit der Unruhen und Kriege seyn, wie die erste Periode, und wie diese das eigentliche Princip der Bewegung in dem falschen Messiasglauben hat, so ist auch in der zweiten Periode das am meisten Charakteristische dieß, daß ψευδόχριστοι und ψευδοπροφῆται alles in Irrthum und Wahn zu verstricken suchen. Dieser Zug tritt in der Schilderung der beiden Perioden so bestimmt und entschieden hervor, daß man, wenn man die Wahl hat, nur entweder an die Zeit der ersten Zerstörung Jerusalems, oder die Zeit Barkochba's zu denken, sich nur für die letztere entscheiden kann. Aber freilich Lukas kann in der Parallelstelle Kap. 21. nur die erste Zerstörung Jerusalems gemeint haben. Was beweist jedoch dieß für die Erklärung der Stelle des Matthäus? Es gibt sich uns an diesem Punkte nur die verschiedene Stellung der beiden Evangelisten theils zu dem Glauben an die Paruſie, theils zu den damaligen Begebenheiten in Palästina zu erkennen. Konnten die letztern für den nichtpalästinensischen Schriftsteller an sich schon nicht dasselbe Interesse haben, so sah er ja auch die Erwartung der Paruſie nur in der erst kommenden βασιλεία τῦ θεῦ in Erfüllung gehen. Und wie ihm zur βασιλεία τῦ θεῦ wesentlich die immer allgemeinere Aufnahme der Heiden in dieselbe gehörte, so hatte für ihn die erste Zerstörung Jerusalems um so mehr die Bedeutung eines göttlichen Strafgerichts (21, 23.), das in demselben Verhältniß, in welchem es die Verwerfung des messianischen Heils von Seiten der Juden bezeugte, die Aufnahme der Heiden in die βασιλεία τῦ θεῦ verbürgte. Während so Lukas das Interesse hatte, die große Katastrophe, deren Verlauf die ganze Periode von der Zerstörung Jerusalems bis zur Paruſie war, in ihrem Anfangspunkt zu fixiren, drängte sich dem Verfasser des Matthäus-Evangeliums in seiner Anschauung derselben alles auf dem Punkte

Compoſition, welche auch hier nicht zu verkennen iſt, auf ein beſtimmtes Princip, auf ein den Verfaſſer vorzugsweiſe leitendes Intereſſe zurückführen, ſo iſt es das Beſtreben, die evangeliſche Geſchichte aus dem Geſichtspunkt des altteſtamentlichen Meſſias-Ideals aufzufaſſen, und ſeine Verwirklichung in der Perſon Jeſu, die Identität des erſchienenen Meſſias mit dem prophetiſch angeſchauten an beſtimmten Kriterien nachzuweiſen. Fragen wir daher noch, in welchen Zügen ſein judaiſirender Charakter ſich hauptſächlich ausdrückt, und wie wir ihn auf dem Standpunkt der geſchichtlichen Betrachtung zu beurtheilen haben.

1. Vor allem gehört hieher, wie es über das moſaiſche Geſetz, ſeine abſolute Bedeutung, und ſeine ewige Gültigkeit in der Hauptſtelle 5, 17. ſich ausſpricht. So lange jedoch nicht nachgewieſen iſt, daß die in dieſer Stelle enthaltene Anſicht vom moſaiſchen Geſetz nicht zur urſprünglichen Lehre Jeſu ſelbſt gehört habe, kann ſie auch nicht als ein beſonderes Merkmal des judaiſtiſchen Charakters des Evangeliums angeſehen werden. Auch ſonſt begegnet uns in Hinſicht der Feſthaltung des moſaiſchen Geſetzes nichts ſpecifiſch Judaiſtiſches. Aus der Stelle 23, 3., wo allerdings geſagt iſt, die Jünger ſollen alles beobachten und thun, was die Phariſäer und Schriftgelehrten ſagen, daß ſie beobachten ſollen, läßt ſich kein weiterer Schluß ziehen, da der Gegenſatz, welcher hier zwiſchen der phariſäiſchen Lehre und den phariſäiſchen Werken gemacht wird, nur ſo genommen werden kann: ſo ſehr auch alles, was die Phariſäer lehren, als weſentlicher Inhalt des moſaiſchen Geſetzes die Norm iſt, nach welcher man ſich für das ſittliche Handeln zu richten hat, ſo wenig kann doch die eigene Handlungsweiſe der Phariſäer als ein Muſter des ſittlichen Handelns gelten. Was namentlich das Gebot der Beſchneidung betrifft, ſo zeigt ſich nir-

zuſammen, wo die θλίψις, deren Druck ſich ihm in der unmittelbaren Gegenwart fühlbar genug machte, in ihrer höchſten Steigerung nur mit der Paruſie Chriſti enden konnte. Iſt die hier verſuchte Auffaſſung von Matth. 24., wie ich nicht zweifle, die richtige, ſo hätten wir demnach in ihr ein ſehr beſtimmtes Datum für die Abfaſſung unſers kanoniſchen Matthäus-Evangeliums: ſie würde in die Jahre 130 — 134 fallen, und ich wüßte nicht, was dieſer Annahme entgegengehalten werden könnte. Iſt dieſer Annahme zufolge ſelbſt das älteſte unſerer kanoniſchen Evangelien, das die andern ſchon zu ihrer Vorausſetzung haben, nicht höher hinaufzuſetzen, ſo hat man an ihr auch einen Maaßſtab für das Alter der andern, und kann ſich um ſo weniger darüber wundern, daß die Data zur Beſtimmung der Zeit ihrer Entſtehung nicht weiter hinaufreichen.

gends eine Spur davon, daß der Verfasser des Matthäus-Evangeliums den ebionitischen Grundsatz in Ansehung derselben noch anerkannt hätte, vielmehr ist Matth. 28, 19. nur von der Taufe, als der schon an die Stelle der Beschneidung getretenen äußern Form der Aufnahme in das messianische Reich die Rede.

2. Auffallender ist der namentlich in dem Ausspruch Jesu 15, 24. enthaltene nationale, jüdische Partikularismus. Es kommt jedoch auch hier auf die Auffassung dieses Ausspruchs an, auf welchen schon aus dem Grunde kein zu großes Gewicht gelegt werden kann, weil ja die Handlungsweise Jesu selbst in eben dieser Stelle zeigt, wie wenig er im Sinne eines schlechthin geltenden Grundsatzes zu nehmen ist. Da nun das Evangelium sich sonst in mehreren Stellen zum Universalismus des Christenthums unzweideutig bekennt, so kann man ihm auch in dieser Beziehung keinen beschränkten Judaismus schuldgeben. Die Aengstlichkeit, mit welcher die andern Evangelien, um dem Judaismus nicht zu viel einzuräumen, solche Stellen weggelassen oder geändert haben, ist unstreitig ein weit bezeichnenderes Kriterium eines bestimmten Tendenzcharakters, als die Unbefangenheit, mit welcher der Verfasser des Matthäus-Evangeliums sie aus der Ueberlieferung aufgenommen, und neben andern ihnen scheinbar widersprechenden stehen gelassen hat.

3. Daß Jesus in so vielen Stellen, ungleich öfter als in den andern Evangelien, als *υἱὸς Δαβὶδ* bezeichnet wird (9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 30. 31. 21, 9. 15.), kann gleichfalls nicht als ein besonderes Kriterium seines Judaismus geltend gemacht werden, da in allen diesen Stellen der Name Sohn Davids nur als populäre Bezeichnung des Messias im Munde der Zeitgenossen vorkommt. Anders verhält es sich jedoch mit den beiden ersten Kapiteln, in welchen die Absicht des Verfassers ganz dahin geht, Jesum als den verheißenen Sprößling des davidischen Geschlechts im Sinne des jüdischen Messiasbegriffs nachzuweisen. Mag nun auch immer noch gefragt werden können, ob diese beiden Kapitel ursprünglich zum eigentlichen Evangelium gehörten, so kann doch kein Zweifel darüber seyn, daß die Einzugsscene, in welcher Jesus gleichfalls als Sohn Davids auftritt, ein integrirender Bestandtheil des Evangeliums ist, aber als judaistisch könnte ihm auch dieß nur dann zugerechnet werden, wenn wir die Gewißheit hätten, daß es sich mit dieser Scene nicht wirklich so verhielt, wie sie hier erzählt ist. Man könnte dieß aus der Stelle 22, 41—45. schließen. Wenn Jesus auf die Vorstellung, daß der Messias der Sohn Davids sey, so wenig hielt, als nach seiner skeptischen Argumentation

in dieſer Stelle der Fall geweſen zu ſeyn ſcheint, wie kann er eine Scene veranſtaltet haben, die ihm ganz nur als dem Sohne Davids gegolten hätte? Es gehört dieſe Scene zu den beſonders problematiſchen Begebenheiten der evangeliſchen Geſchichte, indem ſich ebenſo leicht erklären läßt, wie eine ſolche Erzählung von der jüdiſchen Meſſias-Idee aus entſtehen konnte, als dagegen die Annahme ſchwierig iſt, daß die Sache wirklich ſo, wie ſie erzählt iſt, ſtattgefunden habe. Da ſich jedoch hierüber nicht mit Sicherheit entſcheiden läßt, ſo ſtoßen wir auch hier in der Beurtheilung des Charakters unſeres Evangeliums auf einen Punkt, über welchen wir nicht hinausgehen können. Nur wenn die Scene bloße Dichtung oder Sage wäre, würde der Evangeliſt dadurch, daß er ſie, wenn auch unbewußt, in ſeine Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte aufnahm, ohne an ihr den Anſtoß zu nehmen, welchen der Verfaſſer des urſprünglichen Lukas-Evangeliums an ihr genommen hat, einen ſpeciellen Beweis ſeiner judaiſtiſchen Richtung gegeben haben.

4. Charakteriſtiſch iſt für das Evangelium die Vorliebe für das A. T., das Zurückgehen auf das A. T., der ſo häufige Gebrauch, der von altteſtamentlichen Stellen gemacht wird. Ueberall werden ſolche Stellen angebracht, und mit der Geſchichte ſo verbunden, daß man öfters nicht weiß, ob das Citat wegen der Geſchichte, oder die Geſchichte wegen des Citats da iſt. Dieſe Eigenthümlichkeit des Evangeliums, das N. T. im A. nachzuweiſen, in den Hauptthatſachen der evangeliſchen Geſchichte die Erfüllung altteſtamentlicher Weiſſagungen zu ſehen, zieht ſich durch das ganze Evangelium hindurch, am auffallendſten iſt ſie in den beiden erſten Kapiteln. Daß Jeſus von der Maria, als einer Jungfrau, geboren wurde, τοῦτο ὅλον γέγονε, wie es Matth. 1, 22. heißt, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου, Eſ. 7, 14. Seine Geburt in Bethlehem erfolgte gemäß der Weiſſagung bei Micha 5, 2., vergl. Matth. 2, 6. Nach Aegypten mußte er entfliehen und daſelbſt bleiben, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν, Hoſ. 11, 1., vergl. Matth. 2, 15. Bei dem Kindermord in Bethlehem ging in Erfüllung das Wort des Propheten Jeremias 31, 15., vergl. Matth. 2, 18., und als Joſeph nach der Rückkehr aus Aegypten mit dem Jeſuskinde in Nazareth ſeinen Wohnſitz nahm, geſchah auch dieß, weil von dem Propheten geſagt war, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, 2, 23. Wie geſucht und gewaltſam herbeigezogen dieſes letztere Citat iſt, fällt von ſelbſt in die Augen. Wie hier das Citat erſt gemacht iſt, um das Geſchehene, worauf es ſich beziehen ſoll, mit einer altteſtamentlichen Stelle belegen zu können, ſo iſt 2, 13 f. offenbar das Umgekehrte der Fall. Die Flucht nach

Aegypten ist so ungeschichtlich als etwas, diese Geschichte ist nur gemacht, um das alttestamentliche Citat, das man in der messianischen Stelle hatte, auf sie anwenden zu können. Ganz anders ist es, wenn 3, 3. das Auftreten des Täufers als messianisch aus Es. 40, 3. nachgewiesen wird. Dagegen begegnet uns derselbe, in der Herbeiziehung alttestamentlicher Typen und Weissagungen sich gefallende Pragmatismus schon wieder 4, 14. in der Anwendung der Stelle Es. 9, 1. auf die Wirksamkeit Jesu in den 4, 14. genannten Gegenden Galiläa's. Es kann so überhaupt von Jesu und an ihm nichts geschehen, was nicht aus alttestamentlichen Stellen in seiner messianischen Beziehung und Bedeutung sich rechtfertigen ließe. Kaum hat der Evangelist die ersten Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen erzählt, so erinnert er 8, 17. an die dadurch in Erfüllung gegangene Stelle Es. 53, 4. Kap. 12. V. 18 f. wird zunächst sogar auf das Verbot, das Jesus den von ihm Geheilten gab, daß sie ihn nicht als Messias bekannt machen sollen, die Stelle bei Es. 42, 1., in welcher die geräuschlose Wirksamkeit des Knechtes Gottes beschrieben wird, angewandt. In den beiden letztern Stellen sind wenigstens solche alttestamentliche Kriterien der Messianität enthalten, welche in ihrer allgemeineren typischen Bedeutung die leitenden Gesichtspunkte der Darstellung der evangelischen Geschichte werden. Auf die parabolische Lehrweise Jesu bezieht der Evangelist 13, 14 f. und 35. die Stellen aus Es. 6, 9. Ps. 78, 2. Als Heuchler werden die Pharisäer bezeichnet 15, 8. mit der Stelle Es. 29, 13. In der Scene des Einzugs in Jerusalem erfüllt sich ohnedieß nur die Weissagung des Propheten Zacharias 9, 9., und in demselben Zusammenhang wird die messianische Würde Jesu auch aus Ps. 8, 3. bewiesen. Mehrere alttestamentliche Citate dieser Art finden sich noch in der Leidensgeschichte Matth. 26, 31. aus Zach. 13, 7. Matth. 27, 9. aus Jerem. 32, 6. Zach. 11, 12. Matth. 27, 35. aus Ps. 22, 15.

Aus allen hier zusammengestellten Zügen ergibt sich unstreitig, daß der Verfasser des Matthäus-Evangeliums weit mehr, als einer der andern Evangelisten, auf dem Standpunkt der alttestamentlichen Anschauungsweise steht. Wenn man nun auch aus diesem Grunde den Charakter seines Evangeliums als einen judaisirenden zu bezeichnen berechtigt ist, so muß doch dabei zugleich anerkannt werden, daß es keinen Tendenzcharakter derselben Art hat, wie dieß zum Eigenthümlichen der andern Evangelien gehört. Es läßt sich nicht behaupten, daß die judaisirende Richtung des Evangeliums einen die ganze Anlage und Composition desselben wesentlich bedingenden, und die geschichtliche Darstellung alterirenden Einfluß gehabt habe. Vergleicht man das Evangelium

mit den andern Evangelien, ſo iſt weit mehr das, was die andern ihrer ſpecifiſchen Tendenz gemäß nicht haben, als das, was das Matthäus-Evangelium hat, als ein charakteriſtiſches Unterſcheidungs-Merkmal anzuſehen, und es läßt ſich der Natur der Sache nach nicht anders erwarten, als daß das älteſte unſerer kanoniſchen Evangelien, das aus einem hebräiſchen Evangelium entſtandene, auch noch am meiſten altteſtamentliche Elemente in ſich hat, und ganz beſonders die noch mit dem Judenthum verwachſene Seite des Chriſtenthums in ſich darſtellt. Wir ſtehen hier überhaupt auf dem Punkte, auf welchem die Frage nach dem principiellen Charakter des Matthäus-Evangeliums von der Frage nach dem urſprünglichen Charakter des Chriſtenthums nicht getrennt werden kann, und die letzte Frage, zu welcher die Kritik ſich hingedrängt ſieht, nur noch dieſe ſeyn kann, ob das, was der ſpecifiſche Unterſchied des Matthäus-Evangeliums von den andern Evangelien iſt, nicht eben die nationale Beſtimmtheit iſt, welche das Chriſtenthum, vermöge ſeines immanenten Urſprungs aus dem Judenthum, der Natur der Sache nach, an ſich haben mußte. Für die Beantwortung dieſer Frage iſt nichts wichtiger, als der Ausſpruch Jeſu in der Bergrede, daß er nicht gekommen ſey, das Geſetz aufzuheben, ſondern es zu erfüllen, dieſelbe Bedeutung, welche dieſer Ausſpruch für die Frage nach dem urſprünglichen Charakter des Chriſtenthums hat, hat er auch für die Beurtheilung des hiſtoriſchen Charakters unſeres älteſten Evangeliums. Es darf daher dieſer Ausſpruch nur ſo aufgefaßt werden, daß man in ihm beides ausgeſprochen erkennt, ſowohl was das Chriſtenthum noch mit dem Judenthum Identiſches hat, als auch, was ſchon das über das Judenthum hinaustreibende Princip einer weitern ſelbſtſtändigen Entwicklung iſt, ſo hat man in ihm auch das Eine wie das Andere, das für das Matthäus-Evangelium gleich charakteriſtiſch iſt, das jüdiſch Nationale, das es auf der einen Seite unläugbar an ſich hat, und auf der andern das reine Gegebenſeyn dieſes Nationalen, daß es in der Weiſe wenigſtens, wie es in jenem Ausſpruch und im Zuſammenhang mit demſelben enthalten iſt, nichts Zufälliges, Abſichtliches, Willkürliches, blos Individuelles iſt, ſondern nur die nothwendige nationale Beſtimmtheit, welche das Chriſtenthum ſelbſt, wie jede beſtimmte geſchichtliche Erſcheinung, in ſeinem Urſprung an ſich haben mußte. Die vollendete Geſetzes-Erfüllung iſt ebenſoſehr die Aufhebung des altteſtamentlichen Geſetzes, als die Aufrechterhaltung deſſelben in der Idee der wahrhaft vollkommenen δικαιοσύνη, welche beides in ſich begreift, ſowohl das Objektive der vollendeten Geſetzeserfüllung, als die ſubjektive Möglichkeit derſelben in der reinen unbedingten Hingabe des Men-

schen an Gott, als den Vater, in dem specifischen Sinn, in welchem die Bergrede das Vaterverhältniß Gottes zum Menschen, als den das Bewußtseyn Jesu wesentlich erfüllenden Inhalt, darlegt *). Daß sich von dieser Idee aus, der vollendeten Gesetzes-Erfüllung, der Ursprung des Christenthums ganz so begreifen läßt, wie er der Natur der Sache nach gedacht werden muß, als eine immanente Entwicklung aus dem Judenthum, die aber als solche auch schon das Princip einer über dasselbe hinausgehenden, und von ihm specifisch verschiedenen Form des religiösen Bewußtseyns in sich hat, gibt dem Matthäus-Evangelium unstreitig das Gepräge einer historisch-treuen Darstellung des Urchristenthums. Gleich charakteristisch ist in derselben Beziehung für das Matthäus-Evangelium in Betreff der Person Jesu das Zurücktreten derselben gegen das Allgemeine der Sache, das in der vollendeten Gesetzes-Erfüllung ausgesprochene Princip. Sosehr die Bergrede ihrer ganzen Stellung und Eigenthümlichkeit nach den Kern der messianischen Bedeutung Jesu geben soll, so hebt sie doch nirgends die Person Jesu als Mittelpunkt hervor. Das Matthäus-Evangelium bildet in dieser Hinsicht noch mehr, als selbst das Lukas-Evangelium, einen sehr bestimmten Gegensatz gegen das späteste unserer kanonischen Evangelien, das johanneische, in welchem der ganze Inhalt des christlichen Bewußtseyns mit der absoluten Bedeutung der Person Christi zusammenfällt. Nur mit der bekannten Stelle Matth. 11, 27. verhält es sich in dieser Hinsicht anders. Aber eben in Beziehung auf diese Stelle muß ja zugegeben werden, daß sie im Grunde sehr vereinzelt steht, und ein eigenthümliches, dem sonstigen Inhalt des Evangeliums nicht sehr adäquates Gepräge hat. Wie man aber auch diese Stelle nehmen mag, warum sollte nicht auch schon das ursprüngliche Matthäus-Evangelium einen Anknüpfungspunkt für eine Form der Christologie gehabt haben, welche, wenn sie nicht schon im ursprünglichen Wesen des Christenthums selbst begründet gewesen wäre, gewiß auch nicht in der weitern Entwicklung desselben, weder bei dem Apostel Paulus, noch im johanneischen Evangelium, zu einer so selbstständigen Bedeutung sich hätte ausbilden können? Es möchte sich daher auch aus der Erwägung dieser Stelle

*) Vergl. Planck, Judenthum und Urchristenthum, Theol. Jahrb. 1847. S. 258 f., wo von der Stelle Matth. 5, 17. aus scharfsinnig, und nach meiner Ansicht in der Hauptsache richtig entwickelt wird, wie in der ursprünglichen Idee des Christenthums ebensosehr der alttestamentliche Charakter, den es in seiner ersten Form noch an sich trägt, ausgesprochen ist, als andererseits der Fortschritt, durch welchen es das Wesen des ganzen alttestamentlichen Bewußtseyns durchbrochen hat.

das allgemeine Urtheil ergeben, daß die ſcheinbar diſparaten Elemente des Matthäus-Evangeliums in ihrer Beziehung auf die urſprüngliche Idee des Chriſtenthums nur ein um ſo ſtärkerer Beweis ſeines ächt hiſtoriſchen Grundcharakters ſind *).

*) Einen gleich tendenzmäßigen Charakter, wie den beiden Evangelien des Johannes und Lukas, ſchreibt der ſächſiſche Anonymus dem Matthäus-Evangelium zu. Als zweifellos erwieſen ſteht ihm feſt, daß Matthäus ſeinerſeits ebenſo befliſſen ſey, den Petrus zum Haupte der Jünger und zum vollmächtigen Stellvertreter Jeſu nach deſſen Tode zu machen, wie dagegen der vierte Evangeliſt den Johannes als geheimſten Vertrauten des Herrn hervorhebe, und der Verfaſſer des dritten Evangeliums der entſchiedene Vertreter der pauliniſchen Partei ſey. Es ſey ein unverkennbares, tiefgehendes Partei-Intereſſe, was in den Verfaſſern der drei beſprochenen Evangelien hiebei wirkſam geweſen, und jeden ein anderes der drei Apoſtelhäupter, Petrus, Johannes und Paulus, ſo merklich habe begünſtigen oder zurückſtellen laſſen. Daſſelbe einſeitige Partei-Intereſſe ſey auch der eigentliche und wahrhafte Quellpunkt, aus welchem der geſammte Entwurf jedes einzelnen der vier Evangelien, ſo wie jede einzelne Beſonderheit in ihm hervorgekommen ſey. Die Evangelienſchreiber ſeyen keineswegs die einfachen ſchlichten Fiſcherſeelen, wofür man ſie bisher mit gutmüthiger Faſelei angeſehen und ausgegeben habe, noch auch jene Abgründe von unbegreiflicher Bornirtheit und verwirrter Abänderungsſucht, wozu ſie Br. Bauer gemacht habe. Sondern ſie ſeyen ſehr feine und zum Theil höchſt gewandte und tiefſinnige Geiſter. Kein einzig Wörtchen in ihren Schriften, auch nicht das unſcheinbarſte, ſey ohne die bewußteſte Abſicht und einen ganz ſpeciellen Sinn von ihnen gewählt. Aber ſie ſeyen nicht etwa unbefangene und unparteiiſche Hiſtorienſchreiber, welche eine möglich vollſtändige und durchaus wahrheitsgetreue Darſtellung des Lebens Jeſu auf die Nachwelt zu bringen die Abſicht hätten, ſondern einer urchriſtlichen Partei angehörige, und in deren einſeitigem Intereſſe das Leben Jeſu mit abſichtsvoller Berechnung anlegende und durchführende, und vielfach ſelbſt mit willkürlicher Freiheit abändernde Männer (a. a. O. S. 3—30.). Alles dieß, was dieſer Kritiker in ſeiner bekannten einſeitigen, über die geſchichtliche Wahrheit hinausgehenden Weiſe behauptet, ſoll demnach von Matthäus ebenſo gut gelten, wie von den andern Evangeliſten, welche Beweiſe hat er aber dafür beigebracht? Das Hauptmoment liegt nur darin, daß Matthäus den Apoſtel Petrus als ausſchließlichen Vormund, und als entſchieden Erſten vor die ſämmtlichen Jünger hervorſtelle, und ihn geradezu als Eckſtein der Kirche bezeichnet werden laſſe (S. 11.), woher weiß er aber, daß dieſer Primat nur auf die Rechnung einer ungeſchichtlichen Darſtellung des Evangeliſten kommt? Nur bei einer Stelle möchte man geneigt ſeyn, ihm in Betreff der von ihm behaupteten Tendenz des Matthäus-Evangeliums etwas mehr zuzugeben. Ueber die Worte bei Matthäus 11, 12.: „Das Himmelreich leidet Gewalt,

Einen nachtheiligen Einfluß hat auf die Beurtheilung des geſchichtlichen Charakters und Werths des Matthäus-Evangeliums auch noch in der neueſten Zeit die günſtige Meinung gehabt, welche man theils vom Lukas-Evangelium, zumal nachdem Schleiermacher ſein ſcharfſinniger Sachwalter geworden war, theils ganz beſonders vom johanneiſchen Evangelium hegte, die zur ſtehenden Vorausſetzung gewordene Augenzeugenſchaft ſeines Verfaſſers. Auf dieſem Standpunkt der Evangelienkritik ſtanden noch Sieffert *) und Schneckenburger **). Schon Kern ***) that dagegen Einſprache, noch ſchärfer hat Strauß das Einſeitige und Unwiſſenſchaftliche des Verfahrens jener Kritiker aufgedeckt. Wenn man auch die Bevorzugung der übrigen Evangeliſten vor dem erſten durch hingeworfene Bemerkungen ſcheinbar motivire, wie wenn geſagt werde, die Erzählung des Johannes verrathe durch innere Wahrheit und maleriſche Anſchaulichkeit den Augenzeugen, wogegen an den Berichten der Synoptiker

und Gewaltthätige reißen es an ſich", welche Lukas in der parallelen Stelle 7, 29. 30. weggelaſſen, und durch die pauliniſche Einſchaltung über die Art, wie die Johannestaufe von den Zöllnern einerſeits und den Phariſäern andererſeits ſey aufgenommen worden, erſetzt habe, bemerkt er, daß dieſe Worte bei Matthäus höchſt wahrſcheinlich eine polemiſche Beziehung auf Paulus und die Seinigen haben ſollen, welche räuberiſch und gewaltthätig das Himmelreich den Juden entziehen und den Heiden zueignen wollen (S. 57.). Vergleicht man damit die Stelle Luk. 16, 16., ſo hat hier vielleicht der Verfaſſer des Lukas-Evangeliums den urſprünglichen Sinn des dabei zu Grunde liegenden Ausſpruchs Jeſu hergeſtellt. Hatte Jeſus von einem βιάζεσθαι der βασιλεία οὐρανῶν geſprochen, ſo konnte dieß nur ſo gemeint ſeyn, ſeit Johannes, dem Täufer, komme das Himmelreich mit Macht heran, es breche ſich unaufhaltſam ſelbſt die Bahn. Dieſem βιάζεσθαι wurde nun aber in judaiſtiſchem, antipauliniſchem Sinne die Wendung gegeben, daß ſich der zweite Satz bei Matthäus daran anſchloß: καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Wer ſollen dieſe βιασταὶ ſeyn, wenn es nicht die ſind, welche nach der Anſicht der Judenchriſten durch das Hereinziehen der Heiden der βασιλεία οὐρανῶν Gewalt anthaten? Indem nun Lukas das Letztere wegließ und den Ausſpruch Jeſu ſo gab, wie er 16, 16. heißt, drückte er mit den Worten: καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται (und jeder ſucht nun mit Begierde hineinzukommen) nur ſeinen pauliniſchen Univerſalismus aus, und die ſo oft mißverſtandenen Worte erhalten ſo ihren klaren Sinn.

*) Ueber den Urſprung des erſten kanoniſchen Evangeliums, eine kritiſche Abhandlung 1832.

**) Ueber den Urſprung des erſten kanoniſchen Evangeliums, ein kritiſcher Verſuch 1834.

***) Ueber den Urſprung des Evang. Matth. Tüb. Zeitſchrift für Theol. 1834. Zweites Heft.

überall der traditionelle Urſprung hervortrete, oder in Bezug auf den Lukas, es herrſche in ſeinem Evangelium überhaupt eine größere Genauigkeit in der hiſtoriſchen Verknüpfung vor, ſo ſeyen dieß ja ſelbſt nur Verſicherungen und Vorausſetzungen, die erſt unterſucht werden müſſen. Welche Gerechtigkeit, wenn der erſte Evangeliſt mit den übrigen ſeine Sache ausfechten ſoll, ſtatt beide Theile auf gleichen Fuß einander gegenüberzuſtellen, vielmehr dem Matthäus den feſten Boden geſchichtlicher Verknüpfung zu entziehen, den Lukas aber ohne durchgeführten Beweis darauf fußen zu laſſen, dem Matthäus die Augenzeugenſchaft, mit welcher er ſich bisher deckte, als problematiſch abzunehmen, und dem Johannes das Gorgohaupt des entſchieden apoſtoliſchen Urſprunges gegen ihn in die Hand zu geben, vor welchem er denn freilich verſteinern muß *)? Es iſt dieß eine Inconſequenz des kritiſchen Verfahrens, wie ſie auch jetzt noch häufig genug ſtattfindet, und nicht ſtreng genug gerügt werden kann.

Es dient zur Vervollſtändigung und Beſtätigung des bisher Entwickelten noch einen Blick auf die einzelnen Kriterien zu werfen, durch welche nach der Behauptung neuerer Kritiker der Verfaſſer des Matthäus-Evangeliums ſich als Nichtaugenzeuge kund thun ſoll. Strauß hat ſie kurz ſo zuſammengeſtellt **):

1. Als das allgemeinſte, dem ganzen Evangelium aufgeprägte Kriterium dieſer Art wird, wie von Schulz ***) und Schleiermacher, ſo von Sieffert und Schneckenburger, der Mangel an Anſchaulichkeit und Ausführlichkeit geltend gemacht. Ein Augenzeuge des Lebens Jeſu könne als Geſchichtſchreiber unmöglich einen ſo ſyntomiſtiſchen Abriß deſſelben gegeben haben, da der unmittelbare Bericht immer ausführlicher laute, unmöglich ſoſehr die lebendige Anſchaulichkeit der Begebenheiten abgeſtreift haben, wie es im erſten Evangelium der Fall ſey. In der Ueberlieferung vielmehr ſey es, daß das Bild der lebendigen und lebloſen Umgebung wegfalle, und nur die allgemeinſten Züge ſich fortpflanzen. Ein Augenzeuge des Lebens Jeſu, ſagt man ferner, würde ſeinen Stoff nicht ſo nach allgemeinen Geſichtspunkten geordnet, nicht einen von der unmittelbaren Geſchichte ſo entfernten apologetiſch dogmatiſchen Plan verfolgt haben, da die urſprüngliche evangeliſche Ueberlieferung keinen andern Zweck habe verfolgen können, als nur den, geradezu und ſchlechtweg das Geſehene und Gehörte, wie es vorgefallen, zu erzählen.

*) In einer Recenſion der genannten Schriften in den Jahrb. für wiſſenſch. Kritik 1834. Charakteriſtiken und Kritiken S. 235 f.

**) Charakt. und Krit. S. 246 f.

***) Im Anhang zu der Schrift vom Abendmahl.

2. Wenn sich so schon mit dem Anstoß an dem apologetischen Zwecke des Evangeliums die Bemerkung verbindet, daß in demselben auf eine für einen Augenzeugen unangemessene Weise die anschauliche Zeitordnung hinter der reflexionsmäßigen Sachordnung zurücktrete, so erwächst dieß zu einem eigenthümlichen Zweifelsgrund in Bezug auf die in diesem Evangelium aufbewahrten Reden Jesu, welche größtentheils durch Zusammenfließen verwandter, obwohl augenscheinlich bei verschiedenen Veranlassungen gesprochener Elemente zu großen Massen geworden seyen, welche der Verfasser nun so einführe, als wären sie in einem Zuge vorgetragen worden, ein Irrthum, welcher so oft und unter so erschwerenden Umständen einem Augenzeugen und Apostel nicht habe begegnen können.

3. Nicht Reden allein, auch manche Begebenheiten soll Matthäus chronologisch unrichtig eingefügt haben. Man beruft sich in dieser Beziehung hauptsächlich auf die Tempelreinigung und das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern.

4. Der Verfasser des ersten Evangeliums zeige sich unbekannt mit solchen Dingen, die ein Apostel hätte wissen müssen. Er schweige von der Auferweckung des Lazarus, der Einsetzung des Abendmahls, den Erscheinungen des Auferstandenen zu Jerusalem, der Himmelfahrt, besonders aber macht man gegen ihn geltend, daß er sich unbekannt zeige mit den früheren Festreisen Jesu, und sein Wirken vor seinem letzten Passahbesuch im Widerspruch gegen Johannes auf Galiläa einschränke. Wenn nach dem vierten Evangelium schon eine frühere jerusalemische Wirksamkeit Jesu stattgefunden habe, so könne der Evangelist, der sie überging, kein Apostel gewesen seyn.

5. Daß der Verfasser des ersten Evangeliums mit manchen Vorfällen des Lebens Jesu nicht so genau bekannt gewesen sey, soll er auch dadurch verrathen, daß er nicht selten eigene Combinationen in die Erzählung mische, zu welchen ihn ein gewisser theologisch-ästhetischer Pragmatismus, namentlich auch mit Rücksicht auf alttestamentliche Stellen verleite. So habe er 21, 2. den Einen Esel, welchen doch Jesus bei seinem Einzug allein gebrauchen konnte, aus der prophetischen Stelle heraus verdoppelt u. s. w.

6. Es sey im ersten Evangelium manches Ereigniß sagenhaft ausgeschmückt, Einfaches verdoppelt, oder Verschiedenes äffimilirt. Daß Matthäus Vieles dieser Art enthält, kann nicht geläugnet werden, man denke, was das Sagenhafte betrifft, nur an 27, 52. 53. eine Erzählung, die apokryphischer lautet, als irgend etwas im N. T.

Es ist nicht nöthig, auf alle diese Zweifelsgründe weiter einzugehen, da

sie sich durch die bisher entwickelte Ansicht vom Matthäus-Evangelium von selbst erledigen. Handelt es sich um die Augenzeugenschaft des Verfassers, so kann man freilich Gründe genug aus dem Evangelium gegen sie vorbringen, welches Recht hat man aber, die Frage über das Matthäus-Evangelium auf diese Spitze zu stellen, da uns ja die geschichtlichen Nachrichten über dasselbe nicht berechtigen, es unmittelbar auf apostolischen Ursprung zurückzuführen? Die Tradition, daß es vom Apostel Matthäus verfaßt sey, gründet sich ja nur auf seinen Zusammenhang mit dem Hebräer-Evangelium. Die Untersuchung seines Inhalts bestätigt nur das auf dem historischen Wege erhaltene Resultat, daß es zwar Elemente enthält, welche von einem Apostel herrühren mögen, daß es aber in der Gestalt, in welcher es vor uns liegt, als Ganzes unmöglich apostolischen Ursprungs seyn kann. Um für schlechthin apostolisch zu gelten, enthält es gar zu viel offenbar Unhistorisches, Traditionelles, Mythisches. Wenn nun aber auch von einem apostolischen Ursprung des Evangeliums und einer Augenzeugenschaft seines Verfassers in dem Sinn, in welchem sie gewöhnlich behauptet wird, auf keine Weise die Rede seyn kann, so wäre nichts verfehlter, als wenn man meinte, daß man mit derselben auch die historische Glaubwürdigkeit des Evangeliums fallen lassen müsse. Die Glaubwürdigkeit läßt sich nur um so sicherer feststellen, je bereitwilliger man auf alle unhistorischen Voraussetzungen verzichtet. Die Hauptsache aber ist, daß man die ganze Frage über die historische Glaubwürdigkeit des Evangeliums unter den richtigen Gesichtspunkt stellt. Es ist klar, daß man bei jenem unmethodischen Verfahren, das man mit Recht die Schaukelkunst der neuern Kritik nennen kann, nie auf einen festen Punkt zu kommen im Stande ist. Solange man immer nur darauf ausgeht, den Matthäus dem Lukas und dann wieder den Lukas dem Matthäus, die Synoptiker dem Johannes und den Johannes den Synoptikern entgegenzuhalten, kann man nie wissen, wer zuletzt noch Recht behalten wird, es ist ein fortgehender Krieg Aller gegen Alle, in welchem kein Ende abzusehen ist. Denn auch zu der Einsicht sollte man endlich kommen, daß, so wie nun einmal die Sache der Evangelienkritik steht, es nur Willkür und Vorurtheil ist, die Augenzeugenschaft des Johannes zur letzten Instanz zu machen, und als höchstes Axiom aufzustellen. Verhielte es sich mit der Augenzeugenschaft des Johannes so, wie gewöhnlich auch jetzt noch behauptet wird, so wäre freilich der ganze Streit, um welchen es sich handelt, sehr einfach zu entscheiden. Man könnte keinen Augenblick darüber im Zweifel seyn, daß man sich in allen Fällen, in welchen eine größere oder geringere Differenz

zwischen Johannes und den Synoptikern stattfindet, auf die Seite des apostolischen Augenzeugen zu stellen habe. Es findet aber hier ganz der bekannte logische Kanon: qui nimium probat, nihil probat, seine Anwendung. Die, welche die Augenzeugenschaft des Johannes immer als letzte und höchste Instanz geltend machen, wagen es doch nicht, aus ihr die Consequenz zu ziehen, die sie eigentlich aus ihr ziehen sollten, daß ihr gegenüber die geschichtliche Autorität der übrigen Evangelisten im Grunde völlig bedeutungslos werden muß. Ihre Berichte könnten nur so weit noch Glauben verdienen, als sie mit dem johanneischen übereinstimmen und durch ihn bestätigt werden. Indem man aber doch nicht so weit gehen will, sich immer wieder bedenkt, ihre Glaubwürdigkeit geradezu fallen zu lassen, und daher ihre Darstellung mit der johanneischen so viel möglich auszugleichen sucht, ja sogar den Synoptikern bisweilen auch wieder gegen den Johannes Recht gibt, gesteht man damit selbst, daß man doch in jenes Axiom der johanneischen Augenzeugenschaft kein so unbedingtes Vertrauen setzen könne. Auf diese Weise dreht man sich aber immer nur wieder in dem alten Cirkel herum, aus welchem nicht herauszukommen ist, solange man nicht für die Beurtheilung dieses Verhältnisses überhaupt einen leitenden Gesichtspunkt, und einen bestimmten Kanon aufzufinden weiß. Da die specielle Untersuchung der Evangelien den Beweis gibt, daß mehrere derselben nicht rein historisch sind, sondern in ihrer geschichtlichen Darstellung eine bestimmte Tendenz verfolgen, so kann als Maßstab der Beurtheilung des Verhältnisses, in welchem sie zu einander stehen, und ihres geschichtlichen Werths nur der Kanon gelte, daß dasjenige Evangelium den größten Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit zu machen hat, das am wenigsten einen bestimmten Tendenzcharakter an sich trägt. Durch diesen Kanon erhält erst die Evangelienkritik eine methodische Haltung und die Möglichkeit der Erreichung eines sichern Resultats. Auf diesem Wege sind wir vom johanneischen Evangelium zu dem des Matthäus fortgegangen, um bei diesem mit der Ueberzeugung stehen zu bleiben, daß wir in ihm die unbefangenste und darum auch glaubwürdigste Darstellung der evangelischen Geschichte haben. Da jedoch auch das Matthäus-Evangelium von einem partikulären Interesse und von gewissen tendenzmäßigen Beziehungen nicht ganz frei ist, so kann auch bei ihm, wie sich ohnedieß von selbst versteht, von absoluter Glaubwürdigkeit nicht die Rede seyn. Es ist somit hier überhaupt alles nur relativ, aber eben darauf kommt es nun an, sich über diese Relativität und die Grade derselben so genau als möglich zu verständigen. Das Matthäus-Evangelium ist demnach zwar das relativ

ursprünglichste und glaubwürdigste unserer kanonischen Evangelien, aber wir dürfen nicht vergessen, daß es in seiner jetzigen Form für uns selbst schon durch ein Medium hindurchgegangen ist, das wir nicht mehr zu durchschauen im Stande sind. Auch dieses Evangelium ist schon ein sekundärer Bericht, dessen Verhältniß zu dem objektiven Thatbestand nur annäherungsweise bestimmt werden kann.

Zusätze.

Zu S. 129. zu der Anm. Bleek (Beitr. S. 97.) will es nur natürlich finden, daß Jesus, wie er es von früh an gewohnt gewesen war, auch nach dem Antritt seiner öffentlichen Thätigkeit an der gesetzlichen Feier der jüdischen Feste sich betheiligt, und zu den hohen Festen sich wiederholt in Jerusalem eingefunden habe. Auch abgesehen davon, daß er ja hier zu diesen Zeiten am meisten Gelegenheit zur öffentlichen Wirksamkeit fand, können wir es gar nicht anders erwarten, nach der ganzen Art und Weise, wie er sich, auch gerade nach den Synoptikern, zu dem Gesetze seines Volkes stellte (Matth. 5, 17 f.), und wie wir finden, daß auch seine unmittelbaren Jünger sich nach seinem Hingang zu demselben stellten. Daß Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit bis zum letzten Passah sollte niemals zu einem Feste nach Jerusalem gegangen seyn, würde sich nur dann begreifen lassen, wenn die Zeit seiner Lehrthätigkeit nur von sehr kurzer Dauer gewesen wäre u. s. w. Was kann alles dieß beweisen, wenn man in Ansehung der Festreisen im Allgemeinen zugeben muß, daß das mosaische Gesetz, welches alle männlichen Israeliten verpflichtet, an den drei hohen Festen persönlich am Orte des Heiligthums Jehovah's sich einzufinden (Ex. 23, 14.), schon seit der Verbreitung des Volks im Lande Kanaan, und noch mehr seit der Zerstreuung desselben auch in andere Länder sicher niemals auf ganz allgemeine Weise beobachtet worden ist, und somit davon auch zur Zeit Christi nicht die Rede seyn kann (Bleek a. a. O.)? Die Stelle Matth. 5, 17., in welcher Jesus auf die geistige Erfüllung des mosaischen Gesetzes dringt, ist gewiß nicht geeignet, zum Beweis dafür zu dienen, daß Jesus gerade in diesem Punkte eine so buchstäbliche Beobachtung des mosaischen Gesetzes sich zur Pflicht gemacht, er, der nach der Bleek'schen Erklärung der Stelle Joh. 2, 19 (vgl. Beitr. S. 228) schon auf seiner ersten Festreise in dem Tempel des mosaischen Cultus nur ein zur Zerstörung bestimmtes Gebäude gesehen haben würde, und in demselben Evangelium, in dessen Interesse diese Festreisen behauptet werden, so emphatisch von der freien, an keinen bestimmten Ort gebundenen Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit spricht. — Daß der Verfasser des johanneischen Evangeliums die öffentliche Wirksamkeit Jesu gerade durch drei Passahfeste sich vollenden läßt, möchte sich theils aus der Bedeutung, welche sonst die Dreizahl bei ihm hat (vgl. oben

S. 110 f.), theils aus dem Verhältniß erklären, wie ſein Auftreten am erſten (2, 13 f.) und dritten Paſſahfeſte durch das ὲ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ (7, 10) am zweiten vermittelt wird. Vgl. S. 290 f.

Zu S. 363. zu der Anm. *): Gegen die Kenntniß Juſtin's vom johanneiſchen Evangelium ſpricht beſonders auch noch dieß, daß Juſtin a. a. O. c. 111. entſchieden den 15ten Niſan als Todestag Jeſu bezeichnet: καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τῶ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν, καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται. Dieß ſagt Juſtin, ungeachtet er unmittelbar vor dieſen Worten ſagt: ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαΐας ἔφη· αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη. Er hatte alſo noch die unbeſtimmte Vorſtellung von Chriſtus, als dem Paſſahlamm, von welcher oben die Rede war (S. 278), wie hätte er aber ſie noch haben können, wenn ihm aus dem johanneiſchen Evangelium ſchon das eigentliche Moment dieſer Idee bekannt geweſen wäre?

Zu S. 371. Lin. 25. Die fabelhafte Erzählung von den gigantiſchen Weinſtöcken und Weintrauben des tauſendjährigen Reichs, welche die presbyteri, qui Joannem, discipulum Domini, viderunt, aus dem Munde deſſelben gehört haben wollten (Iren. 5, 33, 3), weiſt uns ohnedieß auf keinen andern Johannes hin, als den Apokalyptiker.

Regiſter.

A.

Abendmahl 117. 259. 276. 481.
Adam 540.
Aelia 607.
Αἰὼν ἔτος und *μέλλων* 449 f. 579.
Akiba, Rabbi, 606.
Akoluthie der evang. Geſchichte 8. 58.
Allegorie 273. 449. 528.
Aloger 359.
Ambroſiaſter 416.
Anonymus, der ſächſiſche, 395. 435. 459. 470. 478. 489. 523 f. 567. 615.
Anſchaulichkeit und Augenzeugenſchaft als kritiſcher Kanon 55 f. 153. 251. 253. 474. 560. 617.
Apokalypſe 345. 358. 363. 365. 367 f. 376 f. 439. 605., ihre Chriſtologie 381.
Apollinaris von Hierapolis 335. 341 f. 353 f. 582.
Ἀπομνημονεύματα 537.
Apoſtel 32. 124. 137. 325 f. 348. 367 f. 435. 439. 458. 460 f. 469. 525.
Apoſtelgeſchichte 502. 518. 521 f.
Armuth und Reichthum 446 f.
Athenagoras 356.
Auguſtin 3.

B.

Barkochba 606.
Bauer, Bruno, 64. 104. 117. 150. 181.
Baumgarten-Cruſius 86. 93. 98. 100. 110. 114. 121. 125. 157. 173. 262.
Bengel, J. A. 11 f.
Benützungshypotheſe 36.
Bergrede 456. 473. 565. 581. 584 f. 614.
Bethanien 103. 114. 187. 196. 257.
Bethesda 243. 331.
Bethlehem 169.
Bleek 60. 62. 93. 127. 141. 253. 275. 277. 329. 360. 379. 386.
Blindenheilungen 176. 245.
Bretſchneider 37. 255. 334.

C.

Calvin 213.
Celſus 357.
Cerinth 362. 371.
Chemniz 7.
Chriſtenthum, ſein urſprünglicher Charakter 455. 579. 613.
Clemens von Alex. 356. 357. 364. 535. 538.
Clementiniſche Homilien 352. 363. 537. 562. 575 f.
Codmann 7.
Credner 36. 38. 352. 379. 575.

D.

Dämonen, dämoniſche 255. 429 f. 490 f. 494. 528. 559.
Dalmanutha 553.
De Wette 36. 37. 75. 86. 93. 100. 149. 153. 157. 213. 251. 459. 480.
Diegeſen 36. 39. 68.
Dio Caſſius 606 f.
Doketismus 233. 286. 373. 562.

E.

Ebionitismus 449. 562. 577.
Ebrard 57. 332. 354. 379.
Ehebrecherin bei Joh. 170. 501.
Eichhorn 23 f. 39.
Epiphanius 361. 397.

Euſebius 450. 535 f. 538. 571. 606.
Evangelien, Zeit ihrer Entſtehung (zwiſchen 130 und 180) 609., ihre Tendenz 615.

F.

Fichte 48.
Fiſcher 317.
Frank 353.

G.

Gadarener 430.
Galiläa 131. 154. 168. 289. 485. 601.
Geiſt 217., Geiſt und Fleiſch 251.
Gerhard 7. 572.
Gerſon 4.
Geſetz 516. 565. 609. 613., ſein Widerſpruch mit den Evangelien 354.
Gieſeler 27. 30 f. 39. 68.
Glaube 91. 142. 160. 228.
Gnoſis 84. 373. 507.
Griesbach 36. 540.

H.

Hadrian 606.
Hahn 395. 411. 426.
Häretiker 357.
Hannas 266 f. 532 f.
Harmoniſtik 7. 10. 13 f. 40. 55. 57.
Hauff 94.
Hebräerbrief 374. 383.
Hebräer-Evangelium 352. 517. 572.
Hegeſippus 573.
Heidenthum 145. 198. 301. 314. 347. 430. 488.
Hellenen 197. 488.
Herakleon 358.
Herodes 279. 489. 527.
Hieronymus 414 f. 573 f. 607.
Hilgenfeld 363.
Hitzig 173.
Hoheprieſter 370.
Hug 27 f.

J.

Jairus 458.
Jakobus 370. 378. 527.
Jeruſalem 127. 164., Tempel 138 f. 484. 605., Zerſtörung 477. 523. 604 f.
Jeſus, ſeine Taufe 104., ſeine Reiſen 128 f. 264. 290., Dauer ſeiner Lehrthätigkeit 363. 621., ſeine Wunderhandlungen 244 f., ſeine ἔργα 155 f. 179., ſeine σημεῖα 91. 114. 148. 159. 183. 190. 199., ſeine Reden 293 f. 604 f., ſeine Salbung 256., ſein Einzug in Jeruſalem 197. 319. 407. 497., ſein letztes Mahl 61. 275. 483., ſeine Kreuzigung 271., ſein Todestag 269 f., Bedeutung ſeines Todes 217. 272., ſeine Erſcheinungen 224., ſeine Verherrlichung 205., ſeine Brüder 165. 378. 559., ſeine Jünger 110. 201. 230. 590., die ſiebenzig 435. 469. 498. 566.
Johannes, der Täufer 99. 379. 429., ſein Zeugniß 101 f., ſein Schwanengeſang 123.
— der Apoſtel 365 f., das Evangelium 37. 53. 75. 229., ſein Charakter 80 f., 238. 276. 372. 380. Verhältniß zu den Synoptikern 107. 112. 126 f. 130. 185. 207. 253. 265. 276. 283. 303. 361., Johannes und Marcus 244. 253. 258., Johannes und Lucas 256 f. 484 f. 489. 490 f., Johannes und Matthäus 81. 602. 619.
1 Joh. 350. 356.
Jonas 513.
Joſephus 331. 332.
Irenäus 2. 334 f. 357. 359 f. 364. 424. 538. 571.
Judäa 131. 164. 289.
Judaismus 367. 394. 437. 445. 499. 522 f. 610.
Judas 163. 258. 494.
Juden 162. 163. 174. 215. 268. 287. 317.
Judenthum 143. 198. 314. 338. 347., ſeine typiſche Bedeutung 273., ſein Ende 273.
Jupiter 606.
Juſtin der M. 350. 362. 573 f. 606.

K.

Kaiaphas 267. 332 f.
Kana 114. 240. 153.
Kapernaum 126. 148. 153. 241. 406. 463.
Kern 616.
Kinkel 234.
Köſtlin 97. 235.
Kritik, ihre Aufgabe 25. 29. 76. 389. 393. 613., ihr Gang 37. 41 f. 52. 65. 71. 83., die Detailkritik 281., die Willkür und Unmethode der neueren Kritik 346. 528. 619.

L.

Lazarus 184 f. 247 f. 257. 443.
Lehrtypen, die drei des N. T. 311 f.
Leyſer 7.
Licht und Finſterniß 89. 101., Kinder des Lichts 453.
Logos-Idee 85 f. 159. 200. 207. 304 f. 374.
Lucas, Pauliner 394. 428. 483. 526 f., ſein Evangelium 29. 393., Verhältniß zu dem des Matthäus 435. 455 f. 472. 481. 488. 514 f. 588 f. 608., zu dem johanneiſchen 484 f., Verwandtſchaft mit dem johanneiſchen 501., ſeine Chriſtologie 490., Charakter des kanoniſchen 502 f., Proömium 516., Zweck des Evangeliums 520 f., antimarcionitiſch 507 f.
Lücke 79. 99. 106. 120. 126. 131. 134. 137. 149. 153. 154. 157. 168. 172. 192. 213. 219. 221. 246. 262. 269. 292. 307. 332. 339. 358. 382. 581.

M.

Marcion 357. 396. 507. 516. 520. 523.
Marcus, der Evangeliſt 370., ſein Evangelium, das Urevangelium 14. 29. 67. 561., das letzte der ſynopt. Evangelien 36., von Johannes benützt 244., ſein Urſprung 535 f., ſeine Kürze 548., ſein Pragmatismus 550., ſein rationelles Motiviren 553 f., ſein Amplificiren durch concrete Züge 550 f. 557., ſein Zweck 562 f., ſeine Chriſtologie 564.
Maria von Magdala 221.
Maria und Martha 248. 257. 445.
Matthäus 14. 353 f. 394. 456. 571. 582., ſchrieb hebräiſch 572 f., das griechiſche Evangelium 577., ſeine Citate des A. T. S. 577., ſein Judaismus 578., ſeine λόγια 580., ſein geſchichtlicher Charakter 601 f., der Pragmatismus 602., ſeine Vorliebe für das A. T. 611., ſeine Tendenzloſigkeit 613 f., die Zeit ſeiner Abfaſſung 609., ſeine Augenzeugenſchaft 617.
Melito 334. 338. 370.
Meſſias 101. 307. 381. 409. 490. 509. 609., Kriterien der Meſſianität 167., 289. 319. 593. 597. 603., Sohn Davids 610.
Molinäus 7.
Montanismus 358. 360. 375.
Mythus 63., Mythen im N. T. 42 f. 603.

N.

Neander 52. 75. 119. 153. 251. 335. 340.
Nicodemus 142. 155. 298.
Nicolaiten 368.

O.

Olshauſen 100. 116. 119. 395.
Origenes 114. 131. 255. 357. 364. 419. 571.
Oſiander, A., 5. 7.

P.

Papias 350. 536. 538. 571. 580. 582.
Parabeln 407. 441. 464. 470. 490. 598., Parabel vom ungerechten Haushalter 450., vom Gaſtmahl 441 f., vom reichen Mann 442., vom Sämann 461., vom verlornen Sohn 510.
Paraklet 575.
Paruſie 371. 478. 495. 561. 605 f. 608.
Paſſahchronik 335. 337. 353.
Paſſahfeſt 263.

Paſſahlamm 62. 218. 272 f. 335 f. 353.
Paſſahmahl 275 f. 364.
Paſſahſtreitigkeit 334 f. 375.
Paulinismus 523. 566.
Paulus, der Ap. 277. 311. 329. 338. 367. 383 f. 441. 449. 478. 499. 524., ſeine Briefe 416. 481. 510., der Geſetzesfeind 522.
Paulus, Dr. 119. 285.
Petrus 14. 111. 112. 329. 367. 437. 458. 471. 484. 525. 537. 567., Petrus und Johannes 320. 377., ſein κήρυγμα 536 f., ſein Evangelium 573.
Phariſäer 170. 181. 284. 400. 486. 599. 602.
Philippus 250. 334. 338. 370.
Pilatus 208. 271. 279. 489.
Polykarp 334. 358. 370.
Polykrates B. von Epheſus 334. 338. 355. 369. 376.
Pragmatismus 111. 129. 187. 291. 550. 602.
Ptolomäus 358. 364.

Q.

Quartodecimaner 335. 353.

R.

Rettberg 335.
Ritſchl 396. 479. 481. 486. 507. 509. 513. 521.
Römer, ihr Verhältniß zu den Juden 215. 271. 606.

S.

Salz 590.
Samarien 147. 432 f. 488.
Saunier 540.
Schelling 48.
Schleiermacher 27. 33 f. 38. 39. 47. 68. 319. 474. 580. 616.
Schneckenburger 233. 616.
Schwegler 65. 131. 334. 395. 444. 446. 455. 503. 561. 573.
Schweizer, A., 83. 194.
Sieffert 616.
Siloah 178. 331.
Simon, d. Magier 367., von Cyrene 503.
Simon, Petrus 526.
Symmachus 577.
Strauß 22. 40 f. 71 f. 104. 127. 134. 197. 261. 320. 322. 451. 513. 588 f. 616 f.
Synopſe 10.
Synoptiker, ihr Verhältniß zu Johannes 53. 61. 104. 185 f. 253. 283. 303 f. 361.

T.

Tatian 356. 359. 562. 573.
Tertullian 357. 364. 397. 412 f. 424.
Theophilus 357. 359.
Thomas 227. 327.
Tradition 33. 63. 65. Traditionshypotheſe 39. 68., ſynoptiſche Tradition 188. 244., kirchliche Tradition 358. 365., Tradition und Schrift 537.

U.

Unglaube 142. 155. 160. 164. 174. 228.
Univerſalismus, pauliniſcher 441. 488. 503. 526. 610.
Urevangelium 23 f. 31. 37. 39. 69.

V.

Valentin 357.

W.

Waſſer 116. 217. 275.
Wein 116. 459.
Weiſſagung 274.
Weiße 64. 121. 129. 234.
Wieſeler 57. 60. 269. 342. 354.
Wilke 68. 561.
Wort 242. 493.
Wunder 45. 114. 120 f. 151. 191. 225. johanneiſches 255., bei Marcus 558.

Z.

Zacchäus 526.
Zahlen, ihre Bedeutung in den Ev. 527 f.
Zebedaiden 365 f. 436. 552.
Zeller 394. 444.

Tübingen, gedruckt bei L. Fr. Fues.